أكاديمية العلوم في الإتحاد السوفياتي
معهد الاستشراق



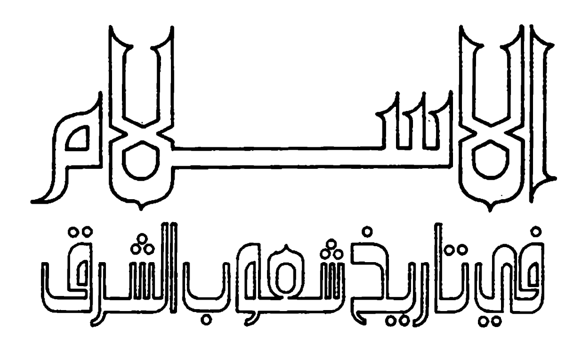
ترجمة : محمد هلال وعلي مهدي






الاسلام
في تاريخ شعوب الشرق

أكاديميّة العلوم في الإتحاد السوفياتي
معهد الاستشراق



الإسلام في تاريخ شعوب الشرق

ترجمة : محمّد هلال وعلي مهدي



١٩٨٦

جميع الحقوق محفوظة

دار الفارابي ـ بيروت ـ لبنان

تلفون ٣١٧٢٠٥ / ٠١

ص. ب. ٣١٨١ / ١١

١٩٨٦

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

ИСЛАМ В ИСТОРИИ НАРОДОВ ВОСТОКА

(СБОРНИК СТАТЕЙ)

Ответственные редакторы
И. М. СМИЛЯНСКАЯ, С. Х. КЯМИЛЕВ



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1981

مقدمــة

الكتاب الذي نضعه بين أيدي القراء يتألف من مجموعة أبحاث ومقالات ترى، من زوايا نظر مختلفة، إلى كيفية انعكاس الإسلام في تاريخ شعوب الشرق، وفي ثقافاتها بدرجة معيّنة؛ كما وتعرضنا لماهية تأثير الإسلام على الحياة الاجتماعية ـ السياسية لتلك الشعوب. ذلك أن دراسة هذه المسائل ترتدي أهمية خاصة عقب ما نلمسه من تعزّز العامل الإسلامي في الصراع الفكري ـ السياسي المحتدم في بلدان آسيا وأفريقيا النامية.

إن هذا الموضوع ـ الذي بُدىءَ البحث فيه من عهد قريب في الاستشراق السوفياتي ـ واسع جداً، الأمر الذي يفسّر المضمون الواسع للكتاب المقدَّم، وإحاطته بفترات تاريخية ومناطق مختلفة على صعيد الإشكالية البحثيّة. وأبحاث الكتاب مكرَّسة لتحليل المظهر الديني ـ الفقهي لمشكلة نشوء الإسلام، ودراسة عملية استواء التيارات الدينية ـ السياسية المبكِّرة، وتطوّر القانون الإسلامي، وتنظيم «الإكليروس» ومكانته في البنية السياسية للمجتمع ودوره في الصراع الاجتماعي ـ السياسي المعاصر. هذا، وتتصدّى الأبحاث التي يضمّها الكتاب لمشكلة نسبة السلطة الزمنيّة إلى السلطة الروحية في الدول الإسلامية، وكذلك لتصورات المفكّرين القروسطيين حول الانقسام الاجتماعي في المجتمع، كما تعرض الأبحاث لمسألة اليوتوبيا الاجتماعية في الحركات الاجتماعية ـ السياسية القروسطية. ومن الاهتمامات التي عرضت لها أبحاث الكتاب المسألة المتعلّقة بمدى تأثير المبادىء والأطروحات الإسلامية على البرامج السياسية للأحزاب المعاصرة وعلى إيديولوجيّي الشرق.. ويجدر بالذكر أن المسائل التي عالجتها الأبحاث رؤي إليها في

ضوء مظاهر الإسلام السنّي أو الإسلام الشيعي، وبضوء تياراتهما المختلفة، فضلاً عن التصدي بالتحليل لمصادر ومراجع من مختلف البلدان الإسلامية من المغرب حتى الفيليبين.

لقد انطلق واضعو الكتاب من تصوّر مفاده أن الإسلام في بلدان الشرق يعتبر حتى الآن نظاماً إيديولوجياً لا يتضمّن تعاليم وممارسة دينية فحسب، بل يشتمل كذلك على تصورات ومفاهيم ومعايير أخلاقية وسياسية ـ حقوقية ذات أصل ديني.

ولا يدّعي الكتاب مهمة الكشف عن جملة الأسباب الاجتماعية ـ الاقتصادية والسياسية لتعزّز دور الإسلام في الحياة الفكرية ـ السياسية المعاصرة لشعوب الشرق (فهذه المشكلة لم تُضَأْ بحدود معينة إلاّ في البحث المتعلّق بدور «الإكليروس» في الثورة الإيرانية، وكذلك في البحث الذي يعالج العامل الإسلامي في السياسة الخارجية للعربية السعودية ـ راجع بحثيّ «ي. أ. دوروشنكو» و «ل. ف. فالكوفا»). بيد أن الأبحاث تلقي الضوء على تلك الخصائص التي حدّدتْ تباطؤ عملية علمنة الفكر الاجتماعي ـ السياسي عند المسلمين وفي الإسلام، باعتباره نظاماً إيديولوجياً.

لقد اتّسم الإسلام دائماً، وعلى مدى تاريخه، بميزة جليّة تتلخّص في أنه لم يستوعب المعتقدات الشعبية التي كانت سائدة من قبل ولم يدخلها في نظامه فحسب، بل أسبغ على التصوّرات البعيدة كل البعد عن المنْحَى الديني والوضعيّات السياسية ـ الحقوقية والقيم الاخلاقية ـ الثقافيّة هيبة دينية معينة. وكان «ف. ف. بارتولد» قد أولى في حينه اهتمامه بالموضوعة القائلة إن «محمداً لم يضع البداية للدين فحسب بل للدولة أيضاً» («الإسلام»، ١٩١٨). وهكذا، فإن الإسلام تحوّل إلى دولة منذ اللحظة الأولى لنشوئه، في حين أن المسيحية التي أعلنت أيّامذاك ديناً للدولة كانت تتعايش مع وضعيّات سياسية ـ حقوقية تشكّلت قبل ذلك بزمن طويل. ففي العالم المسيحي كان ثمة فصل بين القيصرية وبين الإكليروس فضلاً عن أنه كان يسود إدراك لتقابل البدايتين الزمنيّة والروحية (وفق الموضوعة: «ما لقيصر لقيصر وما للّه للّه»)، أضف إلى ذلك تحديد القوانين التي سنّها الناس

(Lex humana)وتلك التي فرضها الرّب (Lex divina) على الرغم من أن الوعي الحقوقي في المجتمع المسيحي القروسطي لم يكن لينفصل عن الدين والمعايير الأخلاقية.

ولم يتكوّن المثال التيوقراطي في العالم الإسلامي نتيجةً لتأليه الحاكم، بل نتيجة لتمكّن محمد من أن يضطلع بدور رأس الدولة والمعلم الروحي للجميع، وهو دور مستجدٌ تماماً بالنسبة لشبه الجزيرة العربية، وأن يركّز بين يديه الوظائف الاجتماعية المعروفة للعرب منذ قديم الأزمنة، هذه الوظائف التي كانت في السابق موزّعة على أوساط كثير من الناس.

وقد وقع اجتماع كل هذه الوظائف (القيادة والزعامة الروحية والعسكرية والخطابية) لمحمد موقعاً حسناً من نفوس الناس، بلغ مرتبة الإقرار بقدسية ما يقول به، نظراً لاعتماده على وحي إلهي. وبنتيجة الأمر لم يقتصر احترام الناس لكلمات محمد المثبتة في القرآن باعتبارها كلام الله، بل تعدّاها إلى أحكامه ومسلكه في الحياة اليومية المعاشة، فارتدت طابع الفرائض الدينية ومثالاً يُقتدى به. وبكلمات أخرى، فقد نشأ وضع أثناء ولادة المجتمع الإسلامي انعدم فيه ذلك التناقض بين ما هو زمني وبين ما هو روحي، الأمر الذي اعتبر فيه هذا الوضع «مُعْطى» وغير قابل للجدل، أو هو ـ على أقل تقدير ـ وضعٌ ينبغي السعي لتحقيقه. في ضوء مثل هذه الحالة يصبح مفهوماً منطق تحول الحركة الدينية ـ السياسية إبان فترة الخلافة الأولى إلى مذهب دوغمائي، وهو المنطق الذي أماط عنه اللثام «س.م. بروزوروف» في بحثه المكرس لأحد اتجاهات الحقبة المذكورة ـ والذي لم ينل قسطاً كبيراً من الدراسة ـ تحت عنوان: «نحو دراسة تاريخ الدوغمائية الإسلامية: المرجئة».

وفي الممارسة الفعلية للمجتمع الإسلامي القروسطي كانت توجد السلطة الزمنية (مقابل النموذج التيوقراطي)، حيث كان قانون الدولة الزمني العادي موجوداً جنباً إلى جنب مع الشريعة (وقد بلغ القانون الزمني درجة متطورة أيام الإمبراطورية العثمانية). من جهة أخرى، شهدت تلك الحقبة تطور الفلسفة المثالية التي تميّزت عن

الرؤى الدينية، كما ميّزَ الفكر الاجتماعي بين الزمني والروحي. ولقد أشار «بارتولد» إلى فصل السلطتين الزمنية والروحية في الممارسة الفعلية التاريخيّة للعالم الإسلامي. وينمّي «م.س. ماييز» (في بحثه: «عن التناسب بين السلطتين الزمنية والروحية في النظام السياسي العثماني، بين القرنين السادس عشر والثامن عشر») مقاربته لدراسة المشكلة بما يتوافق واتجاهات الأبحاث التي ينتهجها المُسْتَتْركون(*). بيد أن الفقهاء ورجال الدين المسلمين، وكذلك رجال الدولة، كانوا يتميّزون بالتفتيش عن السبل التي من شأنها أن تضفي طابعاً تقديسيّاً على المؤسسات الزمنية (ويتصدى لهذه المسألة بحث «م.س. ماييز» ومقال «ن.أ. دولينا»، اللذان يلقيان الضوء أيضاً على الأسباب التي دفعت بالطبقات الحاكمة في الإمبراطورية العثمانية، في ظروف معينة، لتقديس القرارات الزمنية، وجعلت الشخصيّات الاجتماعية تراعي تناسب سلوكها مع الفرائض الدينيّة والعثور له على فتوى دينية تمنحه المصداقية).

وتتعرض مواد هذا الكتاب بالوصف والتحليل للسِّمة التي يتميّز بها النظام السياسي ـ الحقوقي الإسلامي، هذه السِّمة التي تعتبر السبب المباشر لتماسك تأثير المبدأ الإسلامي على الوعي الاجتماعي، كأن يستطيع النظام المذكور مثلاً أن يتكيف في فترات تاريخية معيّنة مع الظروف الاجتماعية ـ الاقتصادية والأوضاع السياسية المتغيّرة.

وإننا لواجدون في المجتمع الإسلامي المعاصر طيفاً واسعاً من وجهات النظر والمواقف التي يعبّر عنها المعنيون بالشؤون الإسلامية، من تيولوجيين وعاملين اجتماعيين ينتمون إلى مختلف المؤسسات الإسلامية، بما في ذلك المقاربات التقليدية المحافظة وصولاً حتى المواقف الإصلاحية المختلفة (راجع بحث «ي.أ. دوروشنكو»، وكذلك بحثيّ «ن.س. لوتسكايا» و«ن.ت. بروساكوفا»).

ويتلمّس بعض أبحاث كتاب المسألة العامة لعلم التخصّص في

(*) أي المستشرقون المشتغلون على المسائل التركية (المترجم).

الإسلام والتي تعتبر مسألة مُلحّة في غمرة الأحداث المعاصرة إلا أنها من ناحية أخرى لم تنل قسطها من البحث والدراسة في أدبياتنا . والمقصود هنا بالحديث ، الأشكال المختلفة لتنظيم «الإكليروس »، ودورهم في البُنْيَتَيْن الاجتماعية والسياسية للمجتمعات الإسلامية ، ثم تأثيرهم على الصراع الاجتماعي ـ السياسي الدائر فيها . يحلّل «م.س .مايير » توزع القوى الاجتماعية في المجتمع العثماني الذي قادته الدوغمائية السنيّة التي أقرت انتخابات الخليفة . ففي هذا المجتمع أُلحق كبار رجال الدين بجهاز الدولة ، الأمر الذي أتاح في مرحلة معيّنة حلّ مشكلة توحيد السلطتين الزمنية والروحية . وهكذا ، فقد بات رجال الدين العثمانيون أعضاء في الطبقة الحاكمة ، ممّا جعلهم بعيدين عن قيادة الحركات المعارضة . (وقد أدّى التعاون الوثيق بين حكومة السّادات ورجال الأزهر في مصر إلى فقدان القيادة الروحية السنّية المحافظة هيبتها ، وإلى نمو تأثير الإسلام غير المحافظ ـ بالمقابل ـ في أوساط طبقات الشعب . وهذا ما يشير إليه «ر.ن . ستيبانوف » في بحثه).

أما القيادة الروحية الإيرانية الشيعيّة فقد شغلت مكاناً آخر تماماً من البنية الاجتماعية ـ السياسية . وفي بحثه تحت عنوان : «طرق وأشكال تأثير القيادة الروحية الشيعية في حياة إيران الاجتماعية والسياسية »، يبين «ي .أ . دوروشنكو » أن السواد الأعظم من رجال الدين الشيعة ظلّ ـ وبصورة تقليديّة ـ خارج حدود جهاز الدولة . وفي الوقت الذي كانت فيه القيادة الروحية تطالب بانتزاع حق ممارسة السلطة الروحية تنفيذياً وتَزَعُّم السلطة الزمنية ، استناداً إلى المبدأ الشيعي القائل بلاشرعية مطلق سلطة زمنية والقائل بطابعها الآني المؤقّت إلى أن يظهر الإمام الغائب ، الذي سيركّز بين يديه السلطتين الزمنية والروحية ويوحّدهما . كلا هذين الوضعين أسهما في نشوء تيار المعارضة لدى القيادة الروحيّة الشيعية التي تحولّت إلى قائد للحركات الشعبية في ظروف سيادة الإيديولوجيا الدينية وغياب التنظيمات الطبقية السياسية .

ثمة مظهر آخر من مظاهر هذه المشكلة يبدو مثيراً للاهتمام . فالمواد التي عالجتها «أ.إ إيونوفا »، معتمدة مثال التجمّعات الإسلامية في

الفيليبين (وهي تجمعات تقف عند مستويات تطور متدنيّة)، تشهد على أن انعدام التنظيم المؤسّسي الروحي في الإسلام والتراتبية الصارمة التي تميز القيادة الروحية (رجال الدين)، فضلاً عن الانفتاح الكبير الذي يطبعها بالمقارنة - مثلاً - مع القيادة الروحية المسيحية؛ يسهّل اعتماد الإسلام ديناً في المجتمعات التي ما تزال تقف عند الدرجات الأولى في سلّم تشكّل الطبقات وبلوغ التشكيلة الإقطاعية. أفَلا يفسّر ذلك، ولو جزئياً، أسباب الانتشار السريع للإسلام في أفريقيا في العصر الحديث؟

ومن المسائل المثيرة للاهتمام بنوع خاص مسألة مصائر اليوتوبيا الاجتماعية في الحركات الجماهيرية القروسطية، وذلك في ضوء الانتشار الواسع للتوجّهات الإسلامبة التقليدية في مجتمعات آسيا النامية وللتفسيرات المعاصرة للمؤسّسات الاجتماعية. يتعرض لهذا الموضوع «ل.أ.سيميونوف» في مقالته: «الإسماعيلية الفاطمية في الاستشراق الإسلامي الغربي المعاصر»، حيث يقوم الكاتب بمسح عام لوضع المعارف المتعلّقة بأصل الإسماعيلية الفاطمية ودوغمائيتها وتنظيمها الديني وبرنامجها الاجتماعي - السياسي. أما «ف.ف. ناؤومكين» فيبين في مقالته («نحو مسألة الخاصّة والعامّة») - [المفهوم التقليدي لـ«النخبة» و«الجمهور» في الإسلام] - أن الوعي الإسلامي القروسطي كان يتميّز بتقسيمه المجتمع إلى فئتين هما: الميّزون وبسطاء الناس؛ بغضّ النظر عن التصور السائد عن المساواتية (Egalitarianism) التي طبعت المجتمع الإسلامي بطابعها منذ نشأته الأولى. فمن المميّز أن المعنى الاجتماعي المُضمَّن في مفهومي «الخاصّة» و«العامّة» - واللذين يستخدمهما الكاتب، بصورة اصطلاحية مشروطة بعض الشيء، على أنهما مترادفان مع مفهومي «النخبة» و«الجماهير» - قد كابد تغيّرات تتناسب وتطور البنية الطبقية للمجتمع.

ومن المعلوم أن الاستعراب الروسي والسوفياتي، وكذلك التخصّص في شؤون الإسلام، قد تناولا بالبحث والدراسة مسائل عديدة كالمصادر المسيحية - اليهودية للإسلام، وتأثير الفلسفة اليونانية على الفكر الاجتماعي - الفلسفي العربي؛ كما عُرض لأثر المؤسسات البيزنطية

والساسانية السياسية في التنظيم السياسي للخلافة. إلا أنه لم يجر التصدّي لمشكلة المصادر أو الينابيع السياسية ـ الثقافية (الحضارية) للإسلام والدفعات التي تلقّاها مؤثرة تأثيراً فعّالاً على مجرى تطوره، وهو موضوع رحب، متعدّد الأوجه ينتظر تناوله بالدراسة الجدّية. ولعل بعض جوانب هذا الموضوع الجديدة قد عولج في مقالة «م.ب. بيوتروفسكي» التي تركّز على الجذور الحضارية ـ الدينية العربية للإسلام. ومن الموضوعات التي تسبترعي اهتماماً كبيراً ما يورده «م.س. مايير» حول أن النظام السياسي العثماني لم يكن يرتكز على التقاليد العربية ـ الفارسية في إدارة حكم الدولة (وهي تقاليد تقوم على النظر إلى الدولة باعتبارها تجمعاً دينياً ـ سياسياً) فحسب؛ بل كان يرتكز كذلك، إلى الإرث التركي ـ المنغولي الذي يتضمن اعتبار الدولة وحْدَةً سياسيةً، الأمر الذي ألقى بتأثيره على التناسب بين عناصر السلطتين الزمنية والروحية في البنية السياسية لهذه الإمبراطورية الإسلامية.

ويلاحظ «س.م. بروزوروف»، بمناسبة تحليله لتعاليم المُرْجِئَة، أن الخلاف في المواقف (بالنسبة للمسألة السياسية المتعلّقة بالحقّ في الاستيلاء على السلطة العليا) بين الدوائر الحاكمة في مناطق الخلافة (الولاة)، قد أدى إلى تشكّل مدارس المرجئة الدوغمائية المختلفة. هذه الحقيقة عكست تأثير الوسط الثقافي (الحضاري) ـ السياسي على المذهب الدوغمائي، وأفسحت في المجال أمام التصدّي لإحدى أهم المسائل العامة في التخصّص الإسلامي، وهي بالمناسبة مسألة لم تدرس بالقدر الكافي، عنينا: الخصائص الإقليمية والخصائص القومية للإسلام. مثل هذه الخصائص كان يمكن أن يتحدّد بالوسط الإتني ـ الحضاري وبمستوى التطور الاجتماعي ـ الاقتصادي، وبتأثير المحيط غير الإسلامي، وبدرجة كبيرة، خصوصاً في العصر الحديث. ومن هذه الناحية تبرز الاختلافات واضحة فيما يتعلق بتفسير الديمقراطية الإسلامية، وهي أهم مؤسسة في المبادىء الإسلامية السياسية. ولعل هذه الاختلافات في تأويل الديمقراطية تجلّت بوضوح في برامج الإيديولوجيّين المسلمين المعاصرين في المغرب والباكستان (انظر:

« ن . س . لوتسكايا » « المبدأ الإسلامي في خلفيتي حزب الاستقلال الإيديولوجية والسياسية » ؛ و « ن . غ . بروسّاكوفا » ، مفهوم « الأمة الإسلامية » و « الدولة الإسلامية » في إيديولوجيا « الحركة من أجل نشوء الباكستان » .

ويمكن تكوين بعض التصوّرات حول الخصائص الإقليمية للإسلام في أطراف العالم الإسلامي البعيدة ـ آسيا الجنوبية / الشرقية ـ من خلال البحث الذي كتبته « أ . إ . إيونوفا » تحت عنوان : « الإسلام والمجتمع المعاصر في تايلند والفيليبين » .

لقد اقتصرنا على الإشارة إلى بعض المشاكل العامة في موضوع : « الإسلام في تاريخ شعوب الشرق » ، التي تتصدى لها أبحاث هذا الكتاب ، علماً بأن كل بحث منها يتمتّع (على حدة) بإشكاليته الخاصة التي تثير الاهتمام العلمي .

بقي أن نقول إن بعض الأبحاث المكرّسة لتاريخ الاستشراق الإسلامي الروسي (قبل الثورة) والسوفياتي ، وللإسهام المميز الذي قدّمه المستشرق السوفياتي المتخصص بالشؤون الإسلامية « ي . أ . بلياييف » للعلم الماركسي .

- ١ -

نحو دراسة تاريخ الدوغمائية الإسلامية : المُرْجِئَة(*)

يبرز المؤرِّخون المسلمون المبكّرون عدة مجموعات دينية - سياسية رئيسية، تكونت على أساسها مدارس تيولوجية ودوغمائية عديدة، سنسميها، اصطلاحاً، الفرق. ومن بين أولى الفرق التي تذكر فرقة المُرْجِئَة. وقد أبرز الحسن النَّوبختي - أحد الكتاب الشيعة (المتوفّي في نهاية القرن الثالث للهجرة / أوائل القرن العاشر للميلاد)، والذي يحتمل أن ترقى معلوماته إلى مصادر تعود إلى نهاية القرن الثاني الهجري - أربع فرق رئيسية هي: الشيعة والمعتزلة والمرجئة والخوارج [١]. إلا أن المرجئة ظلت الفرقة الأقل تعرضاً للدراسة من بين جميع الفرق حتى الآن، فمن هم المرجئة؟

يعرّف النوبختي المرجئة بأنهم فئة واسعة من الناس (كانوا في السابق من شيعة علي بن أبي طالب وأتباعاً لطلحة والزبير ومعاوية) بايعوا معاوية وأقروا بسلطته العليا لاعتبارات متعددة ومختلفة. يقول النوبختي: «ولقد أسموهم جميعاً المرجئة لأنهم سلّموا بكل من اختلف بالرأي (مع الجماعة) وأكدوا أن كل المسلمين (وهم أهل القبلة) مؤمنون بإعلانهم إيمانهم، آملين العفو عن الذنوب» [٢].

ومن هذا التعريف ومن السياق اللاحق لما أورده النوبختي يتبين أن: ١) المرجئة الأوائل لم يتّخذوا موقفاً حاسماً للحكم على حق معاوية أو علي في صراعهما من أجل السلطة؛ ٢) إعلانهم الإيمان الشكلي

(*) س. م. برزوروف.

كافياً لاعتبار الإنسان مؤمناً؛ ٣) موقفهم المعتدل من مرتكبي الذنوب، بعكس موقف الخوارج من هذه المسألة، حيث لم تعتبرهم المرجئة من غير المؤمنين فأرجأوا الحكم عليهم إلى يوم الدين.

وهكذا، فإن المرجئة كانوا يعتقدون - وفق ما أورده النّوبختي - بالامتناع عن الحكم، أو من الأصح القول إنهم «أرجأوا الحكم» على سلوك الإنسان. ويكمن سبب موقف المرجئة الأوائل هذا، وبصورة بديهية، في الوضع السياسي المعقّد الناشىء في الخلافة عقب مقتل الإمام علي، حينما لم يكن بالإمكان حلّ مسألة الحق في السلطة بالشكل المتّسق.

وقد أورد الشهرستاني (المتوفى عام ٥٤٨ هـ / ١١٥٣ هـ) المفاصل الأساسية للإرجاء (ومن هذه اللفظة اشتق اسم المرجئة) التي يجدها المرء، على ما يبدو، مثبتة في أعمال الكتّاب والمؤرّخين المسلمين، في مختلف مراحل تطور هذا المذهب. ويذكر الشهرستاني أن «أول القائلين بالإرجاء هو الحسن بن محمد بن علي بن أبي طالب»[٣]. ويؤكد الشهرستاني أن الحسن بعث برسائله إلى مختلف حواضر الخلافة أيامها، كاتباً عن الإرجاء. والحديث يدور عن تلك الرسالة التي أملاها الحسن بن محمد بن الحنفية (توفي حوالى ١٠٠ هـ / ٧١٩ م) وكلف بقراءتها في محيطه عبد الواحد بن أيمن الذي كان يعيش في مكّة. وترتدي شهادة الشهرستاني قيمة خاصة لأن مصداقيتها قد ثبتت في الوقت الراهن. فقد تمّ العثور على نص الرسالة التي وجّهها الحسن بن محمد إلى أتباع علي، فَعَمد إلى نشرها[٤]. ويرى مكتشف النص ودارسه الباحث «فان إيسّ» («Van Ess») أن مضمون الرسالة يتمتع بأهمية عظيمة من أجل فهم مبادىء التيولوجيا الإسلامية، فهي تُعتبر أول «كتاب» في موضوع الإرجاء[٥].

فقد كُتبت الرسالة بين عامي ٧٢ و ٧٥ للهجرة (ما يوافق عامي ٦٩٢ و ٦٩٥ للميلاد)، حينما حاول الخليفة الأموي عبد الملك أن يخفّف من التوتر الديني - السياسي الذي ساد الخلافة، وتحديداً في العراق. وكان الحسن بن محمد، المتعاطف قبل هذا الوقت علناً مع قضية المختار بن أبي عبيد الثقفي[٦]، قد غيّر سياسته (بسبب الصعوبات

المالية التي كانت ترهق كاهله على ما يبدو، واضطراره إلى اللجوء للخليفة بهذا الصدد)، فأرسل مبعوثيه إلى الأتباع العلويين في الكوفة ناصحاً إياهم حقن الدماء؛ وكان بهذا، في الواقع، يتخلّى عن المطالب العلوية.

وبوصفه لأهم الأحداث في التاريخ الداخلي للإسلام، خلص الحسن بن محمد إلى القول إن أول انشقاق في الإسلام كان مرتبطاً بحكم عثمان وعلي، أي بمقتل عثمان تحديداً. فقد كانت عواقب هذه الحوادث جدية إلى درجة كبيرة، فيما كانت معايير حل مسألة السلطة ضئيلة إلى درجة أن الحسن بن محمد رفض إبداء حكمه بصدد من كان محقاً من المتصارعين ومن لم يكن كذلك[٧]. يقول الحسن بن محمد: «إنما نحن نُرجىء الحكم على مسبّبي الانشقاق الأولين». فحفيد علي بن أبي طالب، الذي اختار سلوك طريق التسوية مع الأمويين، أعرب عن فكرته بضرورة «تأجيل» الحكم على وضع أي إنسان ـ ليس في الماضي فحسب، بل في الحاضر أيضاً ـ وأنه يجب اعتبار أي انسان مؤمناً بمجرد نطقه لكلمات يعلن فيها إيمانه.

وبرأي «فان إيسّ» تبدو أحداث أول حرب أهلية في الخلافة أحداثاً معقدة جداً، بما لا يُجيز اتخاذ موقف وحيد الجانب لصالح هذه الفئة السياسية أو تلك. إن أهمية الحسن بن محمد التاريخية تقوم في أنه عبّر عن هذه الأفكار لأول مرة. فما كان من الذين أتوا من بعده، في الجيل التالي، إلاّ أن اعتبروه المرجىء الأول، الأمر الذي يؤكد بصورة غير مباشرة صحة رسالته. ويخلص «فان إيسّ» إلى الاستنتاج بأن هذه الرسالة هي «النص الأقدم، الناجز، ذو الأصالة المضمونة ـ إلى حدٍّ ما ـ بعد القرآن»[٨].

وسرعان ما انتشرت تصورات الحسن بن محمد عن الإرجاء في العراق ومنه طارت إلى الولايات الشرقية من الخلافة. هذا، وقد قال الشاعر الخراساني ثابت قطنة (الذي عاش حوالى ٧٥ـ٧٨ هـ و ٦٩٥ ـ ٦٩٨ م) شعراً في إحدى المحاججات الدائرة بين الخوارج (الشُّراة) والمرجئة، يعرض فيه آراء المرجئة الدينية ـ السياسية. ويفهم

من خلال شعر ثابت(*) أن أحداً من المسلمين لا يملك الحق بتكفير علي أو عثمان، وأن الحكم على المذنبين من المسلمين يُرجأ إلى يوم الدين [٩].

ومن المرجئة الأولين، أي أولئك الذين قالوا بإرجاء الحكم على علي وعثمان، نذكر محارب بن ديثار الذي عاصر الحسن بن محمد [١٠].

بيد أن الفكرة الأولى عند الحسن بن محمد حول الإرجاء، والمُصاغة في الرسالة، تختلف عما أصبح يفهم من الإرجاء فيما بعد. ويقول الشهرستاني إن الحسن بن محمد «لم يضع العمل بعد الايمان، كما قال بذلك المرجئة اليونسيّون والعبيديون، بل قرر أن مرتكب الذنوب لا يصبح غير مؤمن، لأن القيام بالفرائض الدينية والامتناع عن مقاومة إرادة الله لا يعتبران أساس الإيمان، وأن الإيمان لا يختفي بانعدامهما» [١١]. ويُستنتج من ذلك أن الشهرستاني لم يكن يملك نص رسالة الحسن بن محمد، وفي كلامه على ماهية مفهوم الإرجاء بالنسبة لصاحب الرسالة فهو يورد المفهوم المتأخر الذي نشأ فيما بعد. وتبين مقارنة التصورين، المختلفين من حيث الزمن، عن الإرجاء، الاتجاه الذي سلكه تطور مذهب المرجئة بوصفه موقفاً سياسياً تحول إلى مذهب دوغمائي تبدو فكرة الإرجاء مرتبطة بمفهوم محدد لـ «الايمان».

وقد ذكر الشهرستاني أربع فئات في المرجئة هم: المرجئة الخوارج والمرجئة القدريون والمرجئة الجبريون والمرجئة «الحقيقيون»، وهي الفئة (الأخيرة) التي صنّف فيها الشهرستاني خمس فرق أيضاً [١٢]. ويقع في أساس هذا التصنيف مبدأ انتماء هذه الفئة أو تلك (باستثناء المرجئة «الحقيقيين») إلى إحدى المدارس الدوغمائية الثلاث:

(*) نورد فيما يلي أبياتاً لثابت قطنة (توفي ١١٠ هـ / ٧٢٨ م)، وهي أبيات مقتطعة من قصيدة مشهورة له يُسلك فيها عدداً من آراء المرجئة:

نُرجي الأمور إذا كانت مشبّهةً	ونَصدُقُ القولَ في مَنْ جار أوْ عَنَدا
المسلمون على الإسلام كلّهمُ؛	والمشركون استَوَوْا في دينهم قددا
ولا نرى أن ذنباً بالغٌ أحداً	مِ الناس شركاً إذا ما وَحَّدَ الصمدا

(المترجم)

الخوارج، القدريون (أي القائلون بحرية الإرادة)، الجبريون (أي القائلون بالتسيير)، وهي مدارس تشكّلت في القرن الهجري الثاني (القرن الثامن للميلاد). ومن المحتمل أن الشهرستاني كان قد اعتمد في تصنيفه فرق المرجئة على التصنيف الذي أورده الحسن النوبختي المعبّر عن مرحلة مبكرة من مراحل تطور مذهب المرجئة. ففي مصنّفه «فرق الشيعة» يقسم النوبختي المرجئة أيضاً إلى أربع فئات: ١) الجهميّون أو المرجئة الخراسانيون؛ ٢) الغيلانيون أو المرجئة السوريون، ٣) المسيريون أو المرجئة العراقيّون (بمن فيهم أبو حنيفة)؛ ٤) الشكّاك، وأصحاب الحديث[١٣]. ويمكن الافتراض أن تقسيم المرجئة على أساس جغرافي كان يعكس تباعد مواقف مناطق الخلافة الثلاث الأكثر أهمية، وهي العراق وسوريا وخراسان، من المسألة السياسية: الحق في السلطة العليا. وفيما بعد ونتيجة لهذه الخلافات السياسية الضيّقة اتسعت الشقّة فتشكّلت كل واحدة في مدرسة دوغمائية.

أما الأشعري (وهو أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، توفي سنة ٣٢٤ هـ / ٩٣٦ م) فقد شرح الخلافات في آراء المرجئة حول مختلف المسائل التيولوجية والدوغمائية (بما في ذلك مسائل التوحيد وحرية الإرادة والقرآن وأسماء الله وصفاته والذنوب الصغرى والكبرى إلخ..)، غير عابىء، عموماً، بأمر تصنيفهم. وأما الاختلافات الكبيرة بين المرجئة فمتصلة بتعريف الإيمان (ويورد الأشعري ذكر اثنتي عشرة فرقة في هذه المسألة) والكفر (سبع فرق)[١٤].

وقسّم البغدادي (توفي سنة ٤٢٩ هـ / ١٠٣٧م)، ومن بعده الإسفراييني (توفي سنة ٤٧١ هـ / ١٠٧٨م)، المرجئة إلى فئات ثلاث: ١) المرجئة القدريون القائلون بالإرجاء فيما يتعلق بالإيمان والقدر (أي حرية الإرادة) في الأعمال؛ ٢) المرجئة الجبريون القائلون بالإرجاء في مسألتي الإيمان والجبر (التسيير) في الأعمال، كما كان يعتقد الجهميّون، ٣) المرجئة «الحقيقيون» الذين لم يعترفوا لا بحرية الإرادة ولا بالتسيير، وهم يكوّنون خمس فرق[١٥].

فالبغدادي يتحدث عن المرجئة باعتبارهم أناساً يقولون بـ« وضع

الأعمال بعد الإيمان (أي تأجيلها)»، ويفسرون مفهوم الإرجاء بأنه «تأجيل» أو «إهمال»، وبجعل المرجئة للموضوعة القائلة: «إن الإيمان إلا إقرار لفظي» مسلَّمةً، فهم ينطلقون ـ حسب ما يورده البغدادي ـ من أن «الذنب لا يجلب الضرر إذا كان الإيمان موجوداً، تماماً كما لا يحقق القيام بأداء الفرائض الدينية أية فائدة إذا كان الإيمان معدوماً»[١٦].

وهكذا، فإن المعلومات المتجمّعة لدينا تسمح لنا بإيداء بعض الأفكار حول المرجئة ودغمائيتهم. قبل كل شيء ينبغي أن نؤكد على الطابع السياسي الذي يقع في أصل المرجئة. فالمرجئة الأوائل كانوا عبارة عن تجمّع ديني سياسي كان يميزه موقف الولاء للأمويين، وآخر حيادي فيما يتعلق بمسألة الصراع من أجل السلطة إبان الخلافة المبكرة. بيد أن البعد السياسي في مذهب المرجئة ما لبث أن فقد إلحاحيّته وأهميته بعد انقضاء بضع عشرة سنة، وانتقل مركز الثقل فيها إلى الميدان الدوغمائي. وقد أرسيت أسس الدوغمائية المرجئيَّة، في النصف الأول من القرن الثاني للهجرة (القرن الثامن الميلادي)، التي أسهم في وضعها إسهاما حقيقياً تيولوجيّو المرجئة أبو مروان الدمشقي (وكان أحد الأول الذين دعوا في البصرة إلى حرية الإرادة ضاماً إليها مقولة الإرجاء[١٧] وجهم بن صفوان (الداعي إلى أن الإنسان مُسَيّر في أعماله، وأن القرآن حادث مخلوق[١٨]) ومقاتل بن سليمان (الذي قال بالتشبيهية Anthropomorphism، أي خلع الصفات البشرية على الله، وكانت دعوته في مَرْوَة[١٩]) وغيرهم.

ومع انحلال الدولة الأموية، سقطت مسألة الولاء السياسي لهم من نفسها، مما دعا المرجئة إلى نقل فكرة الإرجاء («تأجيل الحكم») إلى مجال الدوغمائية. وخاض تيولوجيّو المرجئة، الذين كانوا يمثلون المدارس والاتجاهات المختلفة، محاجات نشيطة، سواء مع معارضيهم من المدارس التيولوجية الأخرى أو بين بعضهم البعض. وفي سياق هذه المحاجات نشأت مفاهيم الإيمان والكفر وحرية الإرادة والتسيير والجنة والنار في المرجئية، وهكذا تشكّلت الدوغمائية المرجئيّة.

الهوامش

(١) الحسن بن موسى النوبختي. فرق الشيعة (الترجمة الروسية، ترجمها ودرسها وعلّق عليها س. م. بروزوروف، موسكو، ١٩٧٣، ص ١٢٤).

(٢) المرجع نفسه، ص ١١٥ ـ ١١٦.

(٣) محمد بن عبد الكريم الشهرستاني. كتاب الملَل والنّحل، الجزء الأول، مصر، ١٣٨١هـ / ١٩٦١م، ص ١٤٤.

(٤) Josef van Ess. Das Kitab al-irga des Hassan b. Muhammad b. al-Hanafiyya. – «Arabica». T. XXI (1974), fasc. 1, c. 20-52.

(٥) المرجع نفسه، ص ٢٠.

(٦) في عام ٦٧ للهجرة (٦٨٦ م) تزعَّم المختار بن أبي عبيد الثقفي انتفاضة الحركة العلوية في الكوفة، وكان شعارها أُخذ الثأر لدم الحسين، كما ارتبط اسم الحركة بمحمد بن الحنفية. ومن مميزات هذه الحركة أنها كانت تضمّ عدداً كبيراً من الموالي الناشطين. ولكن انتفاضة المختار قمعت، وأما المختار نفسه فقد قتل وهو يقاتل في الكوفة (٧٦ هـ، ٦٨٦ م)، وللتفصيل أكثر انظر: النوبختي، فرق الشيعة.

(٧) Van Ess. Kitab al-irja..., c. 29.

(٨) Ibid. c. 51-52.

(٩) Van Vloten. Irga. – ZDMG. T. 45 (1891). c. 161-163.

(١٠) Ibn Saad. Biographien. T. VI. Biographien der Kufier. Leiden, 1909, c. 214.

(١١) الشهرستاني. كتاب الملل والنحل، ص ١٤٤.

(١٢) المرجع نفسه، ص ١٣٩.

(١٣) النوبختي. فرق الشيعة، ص ١١٦ والهوامش ١٠ و ١٢ـ١٤.

(١٤) علي بن إسماعيل الأشعري. كتاب الإسلاميين واختلاف المصلّين، المجلد (١)، ١٩٢٩، اسطنبول، ص ١٣٢ ـ ١٥٤.

(١٥) عبد القاهر بن طاهر البغدادي الفَرْق بين الفِرَق، القاهرة ص ٢٠٣ ـ ٢٠٧.

(١٦) المرجع نفسه، ص ٢٠٢ و ٢٠٧.

(١٧) غيلان بن مسلم أبو مروان الدمشقي، زعيم المرجئة الغيلانيين ومدرسة القدريين في البصرة. نقل أستاذه النصراني العراقي معبد الجوهاني أفكاره بصدد حرية الإرادة وغيرها العديد من الأفكار المسيحية. ولم يروّج آراءه في دمشق فحسب، بل نشط كذلك بين سكان مكة والمدينة. ولكن

غيلان اتُّهم بالزندقة، فقبض عليه عام ١٢٥ هـ (٧٤٢ م) بأمر من الخليفة هشام وأعدم في دمشق. وللمزيد من المعلومات عنه راجع:
Ibn Coteiba's Handbuch der Geschichte. Göttingen, 1850, c. 244, 301;
وكذلك: الأشعري، كتاب الملل الجزء (١) من ص ١٣٦ إلى ١٣٧؛ والبغدادي: الفرق بين الفرق، ص ٢٠٦؛ والشهرستاني: كتاب الملل، الجزء (١)، ص ١٣٩.

(١٨) جهم بن صفوان الراسبي، أحد زعماء تيار الجهميين في المرجئة. كان تلميذاً للجعد بن درهم الذي كان أول من نادى بخلق القرآن. قُتل جهم بن صفوان عام ١٢٨ هـ (٧٤٥ م) إبان انتفاضة الحارس بن سريجة ـ والذي كان أميناً له وكاتماً لسره ـ ضد والي خراسان. أما أتباع جهم فقد ظلّوا موجودين في نهاوند في النصف الأول من القرن الخامس للهجرة (القرن الحادي عشر الميلادي). وللمزيد من المعلومات عنه وعن الجهميين انظر: الأشعري، كتاب مقالة الإسلاميين واختلاف المصلّين الجزء (١)، ص ١٣٢، ٢٧٩ ـ ٢٨٠؛ البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٢١١ ـ ٢١٢؛ خالد العسلي، جهم بن صفوان ومكانته في الفكر الإسلامي، بغداد، ١٩٦٥.

(١٩) مقاتل بن سليمان الأزدي البلخي: محدّث شهير ومفسر للقرآن. ولد في بلخ وعاش في مروة وبغداد والبصرة حيث توفي عام ١٥٠ هـ (٧٦٧ م). بعض المحافظين من المسلمين نظروا بعين الشك والسلبية إلى تفسيره للقرآن، وأكدوا أنه يقول إن «الله جسم ودم شبيه بالإنسان». ومن المعلوم أنه خاض نقاشات في مسجد مروة الجامع مع جهم بن صفوان الذي كان يعارض فكرة أنسنَة الله. وقد كتب كلٌّ منهما «كتاباً» يعارض فيه الآخر.

ـ ٢ ـ

الإسماعيلية الفاطمية في الاستشراق الإسلامي الغربي المعاصر (*)

بُدىء بدراسة الاسماعيلية الفاطمية [١]، والمذهب الشيعي بوجه عام في نهاية القرن الثامن عشر، في بداية عصر التنوير الذي تميّز بصحوة الاهتمام الكبير بالشرق بما فيه الشرق الإسلامي. ففي هذه الفترة بالتحديد (١٦٩٧) أصدر «بارتولومييه دي إربيلو» «المكتبة الشرقية» التي تعتبر جمعاً موسوعياً لكل المعارف المتوفرة والمتراكمة آنذاك حول الشرق الإسلامي، وقد ورد فيها وللمرة الأولى مقالات قصيرة عن الأئمة ـ الخلفاء الفاطميّين [٢].

وكان من أتباع «دي إربيلو» في دراسة الاسماعيلية الفاطمية المستشرق العظيم «أ. إ. سيلفيستر دي ساسي» (١٧٥٨ ـ ١٨٣٨) مؤسس مدرسة الاستعراب الفرنسية. ففي مؤلفه حول أصل الدروز اعتمد «سيلفيستر» على رواية بديعة تعود إلى كاتبين سُنِّيين عاشا في القرن العاشر هما: ابن رزام وأبو محسن. وتخبرنا روايتهما أن الحركة الاسماعيلية بدأت مع نشوء مجموعة من الناس تدعم الدعوة إلى إمامة إسماعيل (توفي سنة ٧٦٢ ميلادية) ابن الإمام الشيعي السادس جعفر الصادق ضد إخوته، ثم ما لبثت ـ هذه الحركة ـ أن حظيت بتنظيمها ودوغمائيتها بفضل عبقرية الخبيث عبد الله بن (الثُّنَائي الفَارسي) ميمون القدّاح، الساعي كأبيه إلى تدمير الإسلام. بيد أن «سيلفيستر» لم يعتبر القداحيين أسلافاً للفاطميين، بل إنه مال إلى الإقرار بأن أصل

(*) «ل. أ. سيميونوف».

الفاطميين يرقى إلى الإمام علي، متابعاً بذلك الجدل الذي كان محتدماً في القرن العاشر بين العلماء المسلمين أنفسهم.

وقد عرّف «سيلفيستر دي ساسي» القراء لأول مرة على عناصر المبادىء الفاطمية (كالتصورات حول الإمامة وأساسها وخطّ الائمة ودرجات المعرفة)، مذكراً بالتأثير الذي تركه العلم اليوناني وأديان آسيا الجنوبية ـ الشرقية إضافة إلى المعتقدات الفارسية [٣].

وقد شكلت قصة عبد الله بن ميمون، حتى بداية القرن العشرين، المصدر الأساسي حول أصل الإسماعيلية بالنسبة للعلماء الأوروبيين، إضافة إلى بعض ما دوّنه أهل السنة من تفاصيل عن الموضوع. ويبرز ميمون القدّاح في أعمالهم كفارسي تارة وكيهودي تارة أخرى، أو باعتباره من أتباع فرقة البردسانيين [٤]. وقد احتلت مسألة صحة دعوى الفاطميين بأن أصلهم يتحدّر من النبي محمد (عبر علي وفاطمة) مكانة رئيسية في كتابات المستشرقين الإسلاميين الأوروبيين، إلا أنها ـ حلّت دائماً وعادة سلبياً، بما يوافق التقليد الإسلامي الرسمي [٥].

ومن الإسهامات العظيمة في دراسة الإسماعيلية الفاطمية ذلك المستشرق الهولندي «م.ي. دي غوييه» تحت عنوان «الفاطميون والقرامطة البحرانيون» [٦] [نسبة إلى البحرين]. وفي إتمامه لخط «سيلفيستر» في البحث، عمد «دي غوييه» إلى عرض تفصيلي لتاريخ علاقات الإسماعيليين الفاطميين بالقرامطة، معتمداً على كثير من المصادر والمراجع المحافظة، ناظراً إليهما باعتبارهما تيارين إسماعيليين تكوّنا نتيجة لنزاعات تناحرية بين الشخصيات.

ولعل أكبر حدث في الاستشراق الإسلامي كان ظهور أعمال عديدة في عشرينات القرن العشرين للعلاّمة العظيم، المتخصّص في الإسماعيلية، المستشرق «ف.أ. إيفانوف»، والتي كرس بعضها للإسماعيلية الفاطمية [٧]. هذا، وقد وضعت دراسات «إيفانوف» نهاية للآراء التي سادت، حتى ذلك الحين، الاستشراق الإسلامي ومفادها أن مذهب الإسماعيلية إنما نشأ على يَدَيْ شخص واحد. ذلك أن «إيفانوف» لم يقتصر في رجوعه إلى المصادر على ما دوّنه السنة

المعادون للإسماعيلية بل اعتمد كذلك على الآثار التي خلّفها الاسماعيليون؛ فبيَّن أنَّ مذهبهم تشكّل في مدى فترة زمنية طويلة، وكابد في تطوره العديد من المراحل كانت المرحلة الفاطمية إحداها، حين بلغت الحركة الاسماعيلية وأدبها مستوىً رفيعاً من التطور.

لقد أعطى إيفانوف وصفاً لمجموع أقسام هذا المذهب. ويتضمّن القسم الأول، حسب تعريفه، تصورّات إيجابية، طقْسيّة، إسلامية عامة كان الفاطميون يقبلون بها ويقرّونها (وهذا القسم ظاهري أو خارجي). أما القسم الثاني فيشتمل على المبدأ الباطني الفلسفي الذي تأثّر بأفكار الأديان التي قضى عليها الإسلام، ومنها، بصورة جزئية الغنوصية (العرفانية) المسيحية الأولى (فيما أنكر «فافيلوف» تأثير البوذية والمانوية). ويرى «فافيلوف» أن كلا قسمي المذهب الاسماعيلي لم يتعرّضا لاحقاً إلى أية تغيّرات تُذكر، في حين أنَّ ما تغيّر هما القسمان الثالث والرابع: عنينا اليوتوبيا الاجتماعية ـ السياسية وتحديداً التصور القائل بإمامة أحفاد علي المدعوّين إلى إقامة مملكة العدالة على الأرض. ولكن «إيفانوف» نفى بصورة حازمة أن يكون المذهب الاسماعيلي اتّسم بطابع طبقي.

هذا، وقد أثبتت الأبحاث التي وضعها «ل. ماسينيوف» و«ح. حمداني» و«ب. لويس»، الصادرة بين العشرينات والأربعينات، خطأ هذا الرأي النافي للطابع الطبقي. فقد بين «لويس»، على أساس العديد من المصادر المحافظة وغير المحافظة، أن الاسماعيلية، كما الشيعة عموماً، لم تكن البتة حركة «عنصرية» أو «قومية» (كما اعتقد «ر. دوزي» و«أ. ميولر»). ففي الفترة بين القرنين التاسع والعاشر الميلاديين، فترة تحول الخلافة العباسية (حسب تعريف «لويس») من دولة زراعية حربية إلى إمبراطورية تجارية كوسموبوليتية، «شكّل المذهب الشيعي الثوري في وسط تيوقراطي تعبيراً طبيعياً عن قلق وتململ الطبقات المقهورة من الفارسيين والساميين»[٨].

ويؤرخ «ماسينيون» و«لويس» بداية الاسماعيلية الفاطمية والقرمطية ـ باعتبارهما حركتين اجتماعيتين واسعتين في إطار الفرق

الاسماعيلية وحدودها بالربع الأخير من القرن التاسع الميلادي. ويعود الانفصال بينهما ـ حسب ما يراه العالمان ـ إلى الفترة الزمنية التي تسبق مباشرة نشوء الدولة الفاطمية في المغرب، أو إلى الفترة التي تعقب نشوءها. وفي أساس الانفصال يُلْحَظ النزاع بين الميول الجذرية للقرامطة وبين المحافظة التي انتهجها الفاطميون[٩].

وقد ذهب أيضاً «ح. الحمداني» إلى الاستنتاج بأن الاسماعيلية الفاطمية في القرن العاشر قد فقدت طابعها الثوري، بعد أن درس المصادر الاسماعيلية، حيث كتب يقول: «إنه مع تأسيس المهدي للدولة الفاطمية في أفريقيا الشمالية، شغلت الحركة الاسماعيلية، التي كانت تسعى إلى إحداث انقلاب سياسي ـ فكري في الإسلام، موقعاً يتسم بالحذر والمحافظة إزاء مؤسسات الإسلام التي كانت سائدة. فالدعوات التي لم تكن تجنح إلى دكّ الخلافة العبّاسية أخذت تدافع عن مطالب الفاطميين... ومع بلوغ السلطة نلاحظ في أعمال وكتابات تلك المرحلة نزوعاً للانتقال من مبادئهم الثورية والانتقائية إلى المحافظة الليبرالية السائدة»[١٠].

وفي أواسط القرن العشرين ازداد اهتمام الاستشراق الإسلامي الغربي نحو الحركات الاجتماعية في تاريخ الشرق، بعد أن خاضت شعوبه كفاحاً عنيفاً تكلَّل بالانتصار وتحقق الاستقلال السياسي، بما في ذلك الشعوب العربيّة. وقد أثار اهتمام العلماء تاريخ الحركة الفاطميّة وتنظيمها وإيديولوجيتها ومؤسساتها السياسية، وكذلك الممارسة السياسية في الدولة الفاطمية.

وفي هذا المجال يجب أن نذكر مقالتين كان «ف. دشراوي» كتبهما على أساس المؤلفات التاريخية للقاضي النعمان (توفي سنة ٩٧٤ م) حيث يبين فيهما كيف أن مبدأ الطائفة الشيعية «المساواتي المتماسك» استطاع أن يحطّم النظام السني للأغالبَة في أفريقيا وأن يرسي أسس الدولة الفاطمية المستقلة[١١].

أما أعمال «س. ستيرن» فهي مكرسة بالدرجة الأولى للنشاط الدعاوي الاسماعيلي وللعلاقات الداخلية بين الفرق والشيع. هذا، وقد بدأت الدعوة الفاطمية الواسعة ـ كما يبيّن «ستيرن» ـ في فترة «الغيبة»

أو «الستر» قبل تشكّل الدولة في أفريقيا الشمالية بزمن طويل. وينتهي «ستيرن» إلى الاستنتاج بأن الاسماعيليين ركّزوا كل جهودهم على استمالة الحكام المحليين، بعد أن أخفق دعاتهم في محاولاتهم لنيل اعتراف السكان في الري وخراسان وما وراء النهرين. (نهاية القرن التاسع بداية القرن العاشر الميلاديين). وحتى عند هذه الحدود، ظلّ النجاح قصير العمر، وبهذا تميّزت الدعوات المذكورة عن الدعوات التي رُوِّج لها في العراق والبحرين واليمن وأفريقيا. ففي هذه المناطق أُحرز رسل الفاطميين نجاحاً في الحصول على دعم مجموعات واسعة من الجماهير الشعبية ودفعها لمناهضة السلطات.

ويبين «ستيرن» أيضاً أنه إذا كان نشاط البعثات في شمالي ـ غربي إيران وخراسان وما وراء النهرين عقيماً ولم يُؤْتِ ثماراً على الصعيد السياسي، فإنه ليس ثمة شك في الإنجازات المحققة على صعيد تكوين التصورات الفلسفية: ذلك أن بعض رؤساء البعثات (أبو حاتم الرازي، النصفي، أبو يعقوب السجستاني) كانوا منظّرين مشهورين للحركة الاسماعيلية، فساعدوا على تفهّم شكل الأفلاطونية المحدثة الذي كان منتشراً في العالم الإسلامي عن طريق الاسماعيلية [١٢].

ويرى «ستيرن» أن المكان الوحيد شرقي الخلافة، الذي حققت فيه الدعوة الفاطمية نجاحاً سياسياً كانت ولاية السند البعيدة، حيث تكونت هنا إمارة إسلامية في نهاية القرن التاسع للميلاد، وظلت قائمة بضع عشرة سنة. ويبين «ستيرن»، على أساس من أعمال القاضي النعمان، كم كانت سياسة المُعزّ (٩٥٣ ـ ٩٧٥م.) حذرة وصابرة ومتأنّية حيال زعيم إسماعيليّ السند، الذي لم تكن آراؤه تتلاءم كلّياً مع المذهب الاسماعيلي وتعاليمه [١٣].

ولقد تمكن «ستيرن» من تبيين أنه كان يُوجد في الاسماعيلية الفاطمية، أيام المعزّ، اتجاه ارتدادي، اعتبر أتباعه أن الخلفاء الفاطميين ليسوا أئمة، بل هم نواب للإمام محمد بن إسماعيل، مؤيّدين بذلك تصوّرات القرامطة [١٤]، (وقد تمثل هذا الاتجاه بمجموعات من الاسماعيليين في العراق وأذربيجان والسند).

أما فيما يتعلّق بالتاريخ الداخلي للفرقة فيعود هنا الفضل إلى

«ستيرن» بنشر مخطوطة «هداية الأمير» التي تعتبر مصدراً مهماً لمعرفة تاريخ الانشقاق النِّزاري ـ المُسْتَعْلي، وتعكس عدم تسامح الاسماعيلية الرسمية نحو أشكالها الشعبية [١٥].

وفي المقالة التي أُنشئت عن الطيبة ـ أتباع الطيب بن الخليفة الأمير (١١٠١ ـ ١١٣٠) ـ تتضح أسباب الانشقاق الذي حدث بعد مقتل الأمير على يد النزاريين، الأمر الذي أدّى إلى الصراع على السلطة بين أعضاء سلالة الفاطميين، ويرد فيها ذكر الروايات المختلفة عن الأحداث التي تسبَّبت في الانشقاق، كما تحكي عن نشاط مشايعي الطيب في اليمن [١٦]. وبشكل عام يبين «ستيرن» وعلى نحو مُقْنع، أن الصراع السلالي الداخلي كان أحد أسباب الانهيار النهائي للدولة الفاطمية.

وثمة سلسلة مقالات شيقة عن الإسماعيلية الفاطمية كتبها «ب. دودج». وفي المقالة الأولى (الإسماعيلية وأصل الفاطميين) يسرد «دودج» تاريخ نشوء فرقة الإسماعيليين، وخلال ذلك فهو يعتبر أن ميمون القدّاح وابنه عبدالله قد وُجدا فعلاً، الأمر الذي لم ينفه «إيفانوف»، بل إنه يذهب إلى أبعد حين يعتقد أن الإمام محمد بن إسماعيل ومن خلفه استخدموا القدّاحين ليكونوا حجباً لهم أثناء فترة «الستر» [١٧]. ويتعرّض «دودج» في هذه المقالة أيضاً لمشكلة النسب الفاطمي، فهو يرى أن نتائج الدراسات التي وُضعت في السنوات الأخيرة تعزّز الفرضيات القائلة بأصل الفاطميين المتحدّر مباشرة من النبي. ويعتبر «دودج» أنه مع اكتشاف مخطوطات جديدة لدى الطوائف الإسماعيلية في الهند واليمن وغيرهما من الأقطار سيكون بالإمكان حل مشكلة أصل الفاطميين نهائياً [١٨].

وتحمل مقالة «دودج» الثانية عنوان «الشرعة (أو القانون) الفاطمية»، وفيها يعرض مضمون كتاب «دعائم الإسلام» الذي ألّفه التيولوجي الفاطمي القاضي النعمان ـ وقد ورد ذكره آنفاً ـ الذي عرض فيه أسس القانون الفاطمي بأمر من الخليفة المعزّ. ويشير «دودج» إلى القرابة التي تجمع بين هذا القانون وبين القانون السني (ما خلا بعض الاختلافات الطفيفة في التصورات حول واجبات المؤمن

الأساسية التي تعتبر مصادر القانون، وكذلك الاهتمام الأكبر عند الإسماعيليين في ما يتعلق بموضوعة الإمامة)[19].

وفي المقالة التالية المفردة لموضوع «الدعوة» يؤكد «دودج» أن الفاطميين استطاعوا أن يخلقوا دعاية قوية، بل الأقوى، من حيث تنظيمها قلّما عُرِفَ لها مثيلٌ قبل ذلك، مستغلين عدم رضى الشعب وتململه. ويعطي «دودج» وصفاً تفصيلياً للدعوة بناءً على عمل كتبه الداعية والمنظر الفاطمي حميد الدين الكرماني (المتوفى سنة ١٠٢١م)، مؤكداً على أنه باستطاعة المدعو أن يصبح عضواً في المذهب الفاطمي السرّي إذا امتلك ناصية أسراره[20]. أما بالنسبة لمشكلة «المُبَادأة» فيتخذ «دودج» - مثل «إيفانوف» - موقفاً سلبياً: «ينبغي على المدعو أن يقسم اليمين بأنه سيحفظ الأسرار وأنه سيتعلّم في البداية فهم المُعْلَن من المذهب ثُمَّ من بعده الوجه السري. ولكن هذا التقدم لم يكن يترافق البتة مع أية احتفالات أو طقوس تكريسيّة[21]. وكانت الأئمة تتزعم تنظيم الدعوة الفاطمية الذي شكّل جزءاً من الجهاز الحكومي في البلدان التابعة للدولة، فيما كان على جانب من السرية في المناطق غير التابعة؛ وحينما تقلّد صلاح الدين الأيوبي زمام السلطة، عَمَد إلى تصفية هذه التراتبيّة وطَهَّر دولته من الإيديولوجيا المسيطرة. ويشير «دودج» بحق إلى أن التنظيم الفاطمي في الإسلام يذكّر، أكثر من غيره من المذاهب والتيارات، بالكنيسة المسيحية، وفي ختام مقالته يشرح «دودج» تأويلات كل درجة من درجاتها بصورة استعاريّة.

وفي المقالة الأخيرة: «مظاهر الفلسفة الفاطمية»، يصف «دودج» المذهب الفاطمي السرّي؛ وما يشتمل عليه من نظريات ميتافيزيقية حول البعث والخلق، بأنه «مبدأ» أو «مذهب عقلاني تركيبي»، تستخدم فيه أفكار أرسطو وأفلاطون ومعطيات العلم اليوناني وطرائق الفلسفة اليونانية لتأويل موضوعات الإسلام بصورة استعاريّة، بقصد إثبات حق الإمام الإلهي سليل علي ومحمد. ويعتبر «دودج» أن صياغة المبادىء الإسماعيلية أيام الفاطميين واحداً من مظاهر النهضة الثقافية في البلدان العربية خلال القرن العاشر الميلادي، مشيراً إلى أن

الفاطميين أيّدوا الاهتمام العام الذي ميَّز الأوساط الثقافية الإسلامية بالعلم والفلسفة، وخصوصاً اليوناني منهما، الأمر الذي تؤكده أعمال الكرماني.

وممّا يعتقده «دودج» أن المبدأ الفاطمي تعرّض لتأثير فلسفة ابن سينا (٩٨٠ ـ ١٠٣٧) المباشر، وهو اعتقاد ضئيل الاحتمال من وجهة النظر الزمنية التاريخية، ويؤكد كذلك أن هذا المبدأ أثّر تأثيراً كبيراً على الحياة الفكرية لأوروبا القروسطية. ثم يعرض «دودج» مقولة الكرماني المتعلّقة بنظرية المبادأة («راحة العقل») باعتبارها «إحدى الأطروحات الأكثر أهميةً، والتي حافظت على وجودها من بين مأثورات الميتافيزيقية الفاطمية»[٢٢].

وقد لاقى بعض مظاهر المذهب الإسماعيلي انعكاساته في أعمال «كوربين»، الذي أفرد للإسماعيلية الفاطمية فصلاً كاملاً في كتابه «تاريخ الفلسفة الإسلامية»[٢٣]. وحيث أن «كوربين» لم ينف استعاريّة هذا المبدأ، فهو يعتبره (بالأفضلية) شكلاً من أشكال الغنوصية (العرفانية) الإسلامية، معطياً وصفاً تفصيلياً للمفهوم الإسماعيلي حول التوحيد، بوصفه شيئاً مستحيل البلوغ والتجسُّد: «إن جذور التراتبيّة الميتافيزيقية للعرفانية الإسماعيلية تضرب في ذلك الإحساس بالاغتراب (عن الآله ـ المؤلف)، والذي زجّ بالدعوة في حركة متصاعدة مستمرة» (ص ١٢٣) ويتوقف «كوربين»؛ في سياق تَتَبُّعه تصور الإسماعيليين لخلق العالم عند تفكُّرهم في الأساطير المسيحية والقرآنية حول خطيئة آدم (الذي يجد فيه بعضاً من المانوية والزرادشتية) مبنياً أن آدام يبدو عندهم مُبدعاً للفضاء الطبيعي، في حين أن الأحداث الأرضية لا يمكن تفسيرها إلاّ عن طريق الواقع الباطني السرّي عبر العلاقة مع «دراما السماء». هذا التاريخ الرمزي، كما يرى «كوربين»، تلقفه ابن سينا ومن بعده أتباعه.

ويؤكد كوربين، في الوقت نفسه، أن «الشكل الإسماعيلي للمذهب الشيعي مطبوع بسمات مشتركة لكل التيارات الشيعية: أخلاقية إيمانية أُخْرَوِيّة، شخصية القائم السائدة (الداعية ـ المهدي، المؤلف)، التي تتشابه مع الروح القدس المعلن في إنجيل يوحنا» (ص ـ ١٣٥).

أما فيما يتعلق بتطور البرنامج الفاطمي الاجتماعي فثمة مقالة طويلة كتبها «ف. ماديلونغ»[٢٤]، الذي بيّن ـ في سياق تتبّعه لتغيّر التصورات حول خط الإمام ـ أن الخليفة الفاطمي الأول عبيد الله (٩١٠ ـ ٩٣٤) أنكر علانية الموضوعة القائلة إن الإمام المستتر الأول محمد بن إسماعيل هو المهدي المدعو إلى تطبيق القانون الناجز وتحقيق المساواة والعدالة الشاملتين بعد أن يعلن نفسه المهدي. وبما أن قيام الدولة الفاطمية لم يجر وراءه إرساء أسس «العصر الذهبي»، فقد أقر عبيد الله المهدي بأنه لم يستطع تحقيق آمال أتباعه ومحازبيه فأعلن ابنه ومريده القاسم بن عبيد الله مهدياً (وبذلك يصبح اسمه الثلاثي القاسم بن عبيد الله المهدي)، الذي باسمه سيرتبط كل نشاط الدعوة. ويحدد «ماديلونغ»، بحق، هذا الحدث باعتباره إصلاحاً دينياً جدياً[٢٥].

بيد أن وضع الفاطميين في المغرب ظل غير متماسك ـ حتى بعد هذا الإصلاح ـ فيما لم يتحقّق، من ناحية أخرى، برنامجهم الاجتماعي. في تلك الفترة أنكر القاضي النعمان أحد القناعات الإسماعيلية الأساسية وتحديداً أن المهدي هو الإمام الأخير بين الائمة وأنه «سيد البعث»، معلناً أن مهمته تتحدّد بإعادة بسط العدالة والاعتبار إلى حق عائلة النبي، أي بنقل السلطة الزمنية إليها. ويحدد «ماديلونغ» كلا التصرفين الصادرين عن عبيد الله نفسه بأنهما مرحلتان على طريق تحوّل التعاليم الإسماعيلية الأصلية الأولى الجذرية إلى دين للدولة، أي أن تصبح ديناً مُدَوْلَناً.

ومن الشيّق المثير تأويل «ماديلونغ» للمعلومات المتعلقة بنشاط الخليفة المعزّ، سواء كانت هذه المعلومات إسماعيلية أو مستقاة من مصادر سنية محافظة. ويبين الكاتب أن إصلاحاً جديداً أجري إبان عهد المعزّ: فقد أعلن القاضي محمد بن النعمان (والذي سيكون منذ الآن كاتباً للمعز) أن محمداً بن إسماعيل هو وحده المهدي، متجاوزاً بذلك إعلان عبيد الله الذي جرى الحديث عنه آنفاً، معتبراً أن الفاطميين ليسوا سوى «التجسيد اللاحق لمبدأ محمد بن إسماعيل»، وأنهم نواب للإمام وليسوا أئمة مستقلّين. ويرى «ماديلونغ» الفكرة ذاتها

في رسالة المعز المعروفة، التي وجهها إلى قائد القرامطة البحرانيين حسن الأعصم[٢٦]. ويعتبر «ماديلونغ» أن سبب هذا الإصلاح هو نزوع المعزّ لإعادة الوحدة مع القرامطة الذين كانوا يحافظون على المعتقدات الإسماعيلية المبكرة، والتي كانت قد صدرت عن الفاطميين بعد إصلاحات عبيد الله؛ وهكذا، فإن التعاليم الدينية برزت هنا أيضاً بوصفها أداة سياسية. إلا أن إصلاحات المعزّ، التي ناقضت ميوله الذاتية النبيلة، لم تكن ـ حسب ما أكَّده «ماديلونغ» ـ لتُقبل من غالبية الإسماعيليين المصريين.

وفي سياق دراسة «ماديلونغ» للمصادر التي تلقي الضوء على وضع الطائفة الإسماعيلية المصرية إبان الخليفة الفاطمي السادس الحاكم بأمر الله (٩٩٦ ـ ١٠٢١م)، تراه يصف سياسة الخليفة المذكور (مثلاً وعلى وجه الخصوص، اعتماده على تقديس أصله السلالي) بأنها سياسة متعجلة وجوفاء، وهي لذلك منتهية إلى الفشل. ففي الوقت الذي كان فيه حمزة المتطرف ومدرسته (الدروز) يعتبرون الحاكم التجلّي الأخير للإله وللمهدي، كان يتجذّر في مصر اتجاه معتدل يدعو إلى تأجيل ظهور المهدي، وبالتالي تأجيل إطلالة عصر العدالة الاجتماعية حتى مستقبل غير محدَّد.

ولقد كتب «ماديلونغ» أيضاً مقالة في القانون الإسماعيلي، وفيها يحلل مقطعاً من كتاب للقاضي النعماني، وهو أول عمل في ميدان القانون وضعه ـ على ما يُظنّ ـ أيام حكم الخليفة عبيد الله المهدي. ويلقي هذا المقطع الضوء على منشأ القانون الإسماعيلي وأصله، هذا القانون الذي يبرز هنا كتسوية بين حق الإمامة والزيديين[٢٧].

ويخوض في هذا المجال، بالبحث والدراسة، «أ. فيتسهْ» الذي ذهب إلى الاستنتاج بأنه ثمة قرابة بين القانونين الإسماعيلي والحنفي، وذلك بعد أن قام بعقد تحليل مقارن بينهما حول الزواج والوقف والإرث وغيرها من المواضيع[٢٨].

ويعتبر كتاب «ب. فاتيكيوتيس»: «النظرية الفاطمية حول الدولة» عملاً قيّماً يقوم على أساس سلسلة مقالات كانت قد نشرت في الخمسينات في مجلة «Islamic Culture»[٢٩]. ويتكلّم الفصل الأول

على أصل الحركة الفاطمية وتاريخها الأول، فيما يلاحظ «فاتيكيوتيس» أن تحديد أهمية الحركة الفاطمية التاريخية - الاجتماعية والسياسية البالغ الأهمية لفهم النمط القروسطي للفكر والمجتمع قد احتجب وراء معمعان النقاشات التي لا تنتهي في ما يتعلق بالأصول والأنساب. وقد ورد في الصفحة (٣) من الكتاب أنه «مع انعدام البراهين الحاسمة على هذه المسألة تتحول الأخيرة لتصبح مسألة محض أكاديمية. إلاّ أن طابع الحركة لم يكن ليتغيّر حتى في حال العثور على إجابة على المسألة». وبرأي المؤلف فإن الحركة الفاطمية قد تركت بصماتها على التاريخ الإسلامي باعتبارها «إحدى أقوى المحاولات» لتعميم (أو «الانتشار الشامل» - المؤلف) الإسلام وإقامة «مملكة الله» على الأرض» (الموقع نفسه من المرجع).

ويشدّد «فاتيكيوتيس» على أنه لا يجوز النظر إلى الإسماعيلية الفاطمية بوصفها حركة سرّية خبيثة الأهداف والمقاصد تؤدي إلى تهديم «الإمبراطورية الأرثوذكسية الإسلامية»، مشيراً، بحق، إلى أن الخلافة العباسية كانت في حكم المنهارة قبل أن تجد الإسماعيلية تجسُّدها السياسي البيّن في الدولة الفاطمية. وقد أسهمت الأزمات الاجتماعية والسياسية - كما أسهم التخلخل الاقتصادي - في إيصال هذه الحركة إلى النجاح. ولكن الفاطميين، بوصفهم «حزباً سياسياً»، - برأي «فاتيكيوتيس» - لم يكن ليتسنّى لهم النجاح لو لم يرتكزوا إلى نظامهم الديني - الفلسفي.

أما بصدد مسألة القاعدة الاجتماعية للحركة في مرحلة ولادتها فيكتب «فاتيكيوتيس» أنه في ظروف تمايز المجتمع الإسلامي طبقياً إلى «طبقة حاكمة يقتصر الانتماء إليها على أشخاص تربطهم علاقات سلالية»، أي العرب، وإلى طبقة «جماهير المدنيين» الثانية (فيما لا يذكر المؤلف السكان الريفيين، المزارعين العاملين في الأرض التي تمّ غنمها)، فإن زخم الحركة الإسماعيلية لم يكن سياسياً فحسب، بل كان أيضاً زخماً روحياً وثقافياً (حضارياً). فالمسلمون من غير العرب، سكان المناطق الأصليون الذين بقوا ردحاً طويلاً تحت السلطة اليونانية - الرومية، سعوا إلى استخدام نظام الفكر اللاإسلامي للتعبير

عن ميولهم.

ويعتبر «فاتيكيوتيس» أن وضع المبدأ (كنهوض الحركة) لم يكن البتة مرتبطاً بنشاط أي من الشخصيّات، على الرغم من أنه ـ أي «فاتيكيوتيس»، على غرار «لويس» و«دودج» ـ يعترف بفعلية وجود عبدالله (كما يقرّ بالوجود الفعلي لميمون القدّاح) باعتباره الفعّالة الأولى المبكرة للإسماعيلية. وهو لا يفسر اكتساب المبدأ طابعاً جذرياً متطرفاً بأسباب اجتماعية، بل بامتصاصه شعائر وطقوساً غير إسلامية وأساطير ما قبل الإسلام وروايات هيلينية يهودية ـ مسيحية وفارسية، معتبراً أن مصدر المبدأ الفاطمي لم يكن مصدراً واحداً وهو ليس فارسياً على الأغلب، كما اعتقد «سيلفيستر» و«دوزي» وتلامذتهما.

ويعتبر «فاتيكيوتيس» أن التوفيقية (Syncretism) (أي تنوُّعية العناصر الموجهة نحو صهر جماهير الناس والنخبة في بوتقة الإخلاص والوفاء لأفكارهم) لا تميّز دوغما الفاطميين فحسب، بل تطبع كذلك دعوتهم بأكملها.

ويعبّر «فاتيكيوتيس» عن قناعته بأن الطابع الفريد للحركة الفاطمية الواسعة لم يكن يتحدّد بالقيادة المتمرّدة، التي تناسب مزاج الجماهير بل بتصوراتها (أي الحركة) حول نهاية العالم: أي الإيمان الديني باليوم الآخر (الأخروية ـ Eschatology)، علماً بأن هذه القناعة عند المؤلف تقوم على فصل غير صحيح بين الحركات الاجتماعية القروسطية وبين شكلها الديني، بوصفها ـ كما يزعم ـ ظاهرات، هي، من حيث المبدأ، مستقلة عن بعضها البعض.

وفي الفصل الثاني («المبدأ الأساسي») يرى المؤلف إلى النظرية الفاطمية حول الدولة وكيف صيغت في عصر «الائمة المستترين»، حيث يورد وصفاً تفصيلياً للعنصر الأساسي الذي ترتكز إليه هذه النظرية، ألا وهو مفهوم الإمامة الذي يعتبر (بخلاف الخلافة السنيّة) الإمام مصدراً لأية معرفة دينية وفلسفية كما هو مصدر لتأويل هذه المعرفة. ويرجع «فاتيكيوتيس» جذور هذا المفهوم إلى دوغمائيات العلويين السياسية الأولى. ثم يتابع الباحث رؤيته إلى التصوُّرات الفاطمية عن

القانون، المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمفهوم الإمامة والمختلفة عن التصورات السنيّة، حيث يعتبره الفاطميون قابلاً للتغيير وفق إرادة الأئمة. أما وصفه لؤسستيّ «داعي الدعاة» و«قاضي القضاة» فذو مضمون غني؛ ويبيّن، بوجه خاص، أن هدف الأشخاص الذين يتسنّمون مثل هذين المنصبين يتلخّص في نشر التعاليم الفاطمية عبر تأويلها من الوجهة القضائية.

إلا أن «فاتيكيوتيس» يرى أن مؤسسة السلطة التنفيذية في النظرية الفاطمية؛ مع كل ما يعنيه فيها الإمام ـ الخليفة من أهمية عظيمة؛ لم تصادف كبير تطوُّر. فمفهوم الحرب المقدّسة هنا اكتسب أهمية أعظم حيث كانت موجّهة ضد المسلمين من غير الإسماعيليين. كان ذلك، في الواقع، الجزء الأكثر حيوية من التعاليم الفاطمية، الموجّه ضد العبّاسيّين.

أما الفصل الثالث («الجوهر الرُؤْيوي للدولة الفاطمية») فيشكل بحثاً في التصوُّرات حول الدولة الكاملة المستقبلية، كما جرى تطويرها في أعمال تيولوجييّ الخلافة الفاطمية. فقد لاحظ «فاتيكيوتيس» أن التصورات الأُخروية (الإسكاتولوجية) حول القرن الذهبي هي تصورات غريبة عن الإسلام الأرثوذكسي، وقد استقاها الإسماعيليون من الوسط المسيحي ـ اليهودي وعبّروا عنها بتصورهم القائل ببناء الإمبراطورية الإسماعيلية تحت قيادة الإمام المهدي هذا، وقد جرى تشكّل الأفكار عن ظهور المهدي واندماجها بدوغما الإمامة، إثر تأسيس الفاطميين للدولة ونتيجة لتنظيمهم التعاليم الإسماعيلية.

لقد تجلّى رد الفعل على أزمة الخلافة العباسية ـ في الفترة الواقعة بين القرنين التاسع والعاشر الميلاديين ـ في تعزّز التصورات التقديسية حول الفاطميين، الذين كانوا يعتبرون أنفسهم القوة الرئيسية التي ستعيد للإسلام انبعاثه وانتشاره، والمدعوّة إلى توحيد الشعوب المسلمة وغير المسلمة في بوتقة الإمبراطورية الإسلامية.

ثم إن تأثير النبوءات الرؤيوية ساعد على تطور التأملات الأخروية. فإبادة الخلافة العباسية (وهي التي تجسد الشرّ) ـ حسب ما يراه «فاتيكيوتيس» ـ يُنظر إليها في الكتابات الإسماعيلية كعقدة

(Catharsis) من نوع خاص، لن يؤدّي الخلاص منها إلى هدم الإسلام بل إلى تنظيفه، فيما ينبغي أن تقع مسؤولية بناء الدولة المثالية على عاتق كل عائلات الأئمّة، وألاّ تقتصر على إمام بعينه. وقد اعتبروا أن الدين والدولة سيبلغان ذروة الكمال المؤدّي إلى خمسين ألف عام من السلام الذي لا يتخلّله الاستتار، أي بلوغ القرن الذهبي الفاطمي وعصر العدالة؛ وأن كل ذلك سيحدث تحت قيادة المهديّين المتعاقبين. ويبين «فاتيكيوتيس» أن المنظرين الفاطميين، في القرن الحادي عشر الميلادي ـ أثناء التخلخل السياسي ـ أصبحوا يعتبرون الطاعة التامّة للإمام، بوصفه ممثلاً لله على الأرض، والتيوقراطية الحازمة أمراً ضرورياً.

وأما الفصل الرابع («شكل الدولة الفاطمية»)، الذي يشغل نصف الكتاب تقريباً، فيجب أن يكون عرضاً تاريخياً (كما يرى المؤلف) لتطور الخلافة العباسية منذ نشأتها حتى العام ١٠٩٥م. ويسوق «فاتيكيوتيس» افتراضاً مفادُه أن الأئمة السلاميين ـ باعتبارهم قادة أنشط الفرق الشيعية (وذلك في عصر الاستتار، قبل نشوء الدولة) ـ سعوا إلى وضع جميع الحركات المعادية للعباسيّين تحت سيطرتهم ودفعها لكي تتحول إلى ثورة، وهو أمر أخفقوا في تحقيقه. فقد نجح الفاطميون فقط بمعنى أن العباسيين، الذين كانوا منصرفين إلى قمع العناصر المتمرّدة داخل الدولة، أفسحوا أمام الفاطميين فرصة التمكّن من فرض سيطرتهم على أفريقيا الشمالية.

ولكن المؤلف يبالغ بوضوح في تقديره لدور التدابير التي اعتمدتها الدعوة الفاطمية، كتأليف الجمعيات السرية القائمة على نظم صارمة مرتكزة إلى التجسّس، إلخ... وأما الدعم الذي كان الفاطميون يتلقونه من الكتاميين في أفريقيا، فلا يجد له سبباً إلا حسابات البربر السياسية، غير ملق البال إلى تأثير اليوتوبيا الفاطمية الاجتماعية.

وبما أن «فاتيكيوتيس» ينفي وجود ميول شيوعية بدائية في الحركة الفاطمية في مراحلها المبكّرة (في حين أن هذه الميول ظهرت واضحة على الأقل في نشاط أبي عبد الله الشائي)[٣٠]، فإن مشكلة تطور الأسس الاجتماعية للدولة الفاطمية ظلّت بعيدة عن مجال نظره تماماً.

وفي سياق تأكيده على أن الخلافة الفاطمية «أبرزت نفسها كأفضل تجسيد للدولة المثالية التيوقراطية في الإسلام التي يحكمها الإمام نائباً عن الله»، يرى «فاتيكيوتيس» هذه الدولة دولة تقف فوق المجتمع وتذيب مصالح «جميع المعتقدات والطبقات» في كتلة واحدة، فضلاً عن أنه يرى إلى تطورها بعزله عن عمليات التطور الاقتصادي والاجتماعي، ويعزوه إلى القدرات التنظيميّة الشخصية التي يتمتع بها الخلفاء - الائمة؛ هذا، ويورد المؤلف وصف نشاطات الخلفاء العظام المتأخرين، حيث يشكّل ذلك السواد الأعظم من مضمون هذا الفصل. وعلى الرغم من الوصف فثمة ملاحظات واستنتاجات متعلّقة بمسائل خاصة ذات أهمية لا مماراة فيها. فمثلاً، حينما يصف «فاتيكيوتيس» نشاط عبيدالله المهدي يذهب إلى القول - من حيث المبدأ - إن المهدي قد لا يكون إماماً حقيقياً بل شبيهاً له، علماً بأن هذا لا يغير من الحقيقة القائلة بكون عبيدالله قد نجح في تزعُم الدولة الجديدة على مدى أربعة وعشرين عاماً. لقد كان هدف عبيدالله المهدي ومُريدَيْه المباشر بلوغ الاستقرار السياسي كمقدمة لكل النجاحات المقبلة، الأمر الذي تطلّب عزوفاً مؤقتاً عن القيام بالدعاية الخارجية الواسعة، كما يرى «فاتيكيوتيس».

بيد أن الاستقرار الفعلي، الذي مهّد له نشاط عبيدالله، لم يتحقق إلا خلال عهد المُعزّ: «فقد كان حكمه بمثابة القرن الذهبي بالنسبة للإسلام الفاطمي» (ص ١٣٧). ويتعرّض «فاتيكيوتيس» لنشاط المعز بتفصيل كبير، حيث كان هذا الخليفة يرى إلى «الدعوة الفاطمية بآفاقها العريضة الشاملة». ومن الصفحات التي تستثير الاهتمام تلك المكرّسة للعلاقات الفاطمية - الكريتيّة التي لم تجد لها صدى حتى الآن في المراجع والمصادر؛ وكذلك التعريف العام بسياسة المعز في مصر وبجهوده التي بذلها في صياغة المبدأ الفاطمي.

ولئن أبقى «فاتيكيوتيس» المسألة المتعلّقة بوحدة الحركتين الفاطمية والقرمطية، منذ البداية، مفتوحة؛ غير أنه فسّر تكوّن الاتحاد الفاطمي - القرمطي (في الربع الأخير من القرن التاسع الميلادي) بوحدة الأهداف السياسية: عنينا الميل نحو السلطة وبناء الدولة الخاصة

بهم. ويعتقد «فاتيكيوتيس» أن العلاقات الفاطمية ـ القرمطية، التي ساءت أيام المهدي ثم انقطعت نهائياً عَهْدَ المعز، إنما وصلت إلى ما وصلت إليه بسبب التنافس الواضح بين هاتين المجموعتين. فالقرامطة لم يكونوا ذوي مصلحة البتة في تعزّز الدولة الفاطمية؛ ولذا، فإن استقواء القرامطة في سوريا وفي شبه الجزيرة العربية بين عامي ٨٨٠ و ٩٩٠ م لم يُؤَدِّ إلى بسط النفوذ الفاطمي في هاتين المنطقتين. أمّا حقيقةُ أن القرامطة استمروا يحافظون على تعاليمهم الثورية الأولى، فهذا أمر لم يأخذه «فاتيكيوتيس» بالحسبان.

ويمتاز «فاتيكيوتيس» عن «ماديلونغ» بتحديده الأقوى حجّة لسياسة الحاكم بأمر الله بأنها محاولة لحل أزمتيّ الدولة الفاطمية (الداخلية والخارجية، وقد تجسّدتا في تنامي الخطر المهدّد الآتي من بغداد وبيزنطة وفي انتفاضة أبي رقوة): «بمواجهة الخطر الخارجي، أراد الحاكم بأمر الله العودة إلى إطلاقية المعزّ، حيث كان يعتبر ذلك السبيل الوحيد للتخلص من مؤامرات الصراع الداخلي على السلطة، للتمكن فيما بعد من القضاء على الخطر الآتي من الخارج» (ص ـ ١٥١). فقد وجد الحاكم نفسه مضطراً بصورة حتمية إلى «تهدئة الشعب ببَثِّ فكرة أن الله يتجلّى في الأموات، وأن تجلّيه الأخير حدث فيه هو نفسه ـ أي في الحاكم ـ» (ص ـ ١٥٤). وهنا يبرر «فاتيكيوتيس» السياسة التي اتبعها الحاكم، والمنعكسة في اضطهاد غير المسلمين. وهو يعتبر الحاكم شخصية قوية، قادرة على عدم السماح بانشقاق الإسماعيلية الفاطمية وعلى «توحيد الصفوف الفاطمية المتخاصمة، وذلك لمواجهة الخطر المهدّد» (ص ـ ١٥٧). وبرأي «فاتيكيوتيس» فإنّ مقتل الحاكم بأمر الله كان بالتحديد الخطوة التي أدّت إلى الانهيار الكامل لتعاليم الفاطميين ودولتهم.

وفي الفصل الأخير («مرحلة تحطّم الآمال الواهنة وصعود المتطهّرين ـ المنشقّين»)، يورد «فاتيكيوتيس» الفكرة التالية، إنه بعد مصرع الحاكم (١٠٢١ م) لم تسر الدولة الفاطمية نحو الاكتمال بل إلى السقوط. ومع تجاهله للظاهرات التي ميّزت الحقبة الفاطمية المتأخرة في الاقتصاد (هبوط ملكيات الدولة للأراضي) وفي المجتمع

(اشتداد اللهجة العسكرية)، يلاحظ المؤلف أن الخلفاء ـ الأئمة توقفوا عن أن يكونوا القوة الموجِّهة وذات الهيبة بالنسبة إلى أعضاء التراتبية الإسماعيلية. وقد تجسَّد ذلك في الضعف الذي أصاب الدعاية الدينية، وكانت قد بلغت أوجها إبان حكم المستنصر (١٠٣٦ ـ ١٠٩٤م)، عندما بلغ الصراع الإيديولوجي بين الفاطميين والعباسيين ذروة حدّته، فيما أصبح الأتراكُ ـ السلاجقة هدف الدعاية الرئيسي.

وخرج الرسل الفاطميون في أطراف الدولة عن طوع الأمام، مما أدّى إلى نشوء مذاهب وفرق متطرّفة متعزّزة كالدروز والنصيريين وخصوصاً الحشاشين..

ولا يثير الاعتراض تأكيد «فاتيكيوتيس» أنّ تنشّط هذه الفرق وتعزز «القوة الثالثة» (السلاجقة) وحملات الغزو الصليبي، أسهمت جميعاً في سقوط الإسماعيلية الفاطمية.

وفي ختام هذا العرض نشير إلى أبحاث «إ. ماركيه» المبنية على دراسة «رسائل إخوان الصفا»، الذين يعتبرهم نموذجاً للإيديولوجيا الرسمية الفاطمية، وينسبها إلى الزمن الذي سبق استقرار عبيد الله المهدي عند مقاليد السلطة [٣١]. ويذكر «ماركيه»، في معرض تصديه لتاريخ الإسماعيلية المبكر، عدداً من الفرضيات حول أصل القرامطة والإسماعيليين الفاطميين، إلاّ أن الأكثر احتمالاً أن أصلهم يعود إلى فرقة شيعية متطرفة هي المباركية. وكـ «فاتيكيوتيس»، يفترض «ماركيه» أن الفاطميين بذلوا جهوداً عظيمة لإخضاع التيارات الشيعية التي كانت موجودة. وإثر وصولهم إلى السلطة زاد الفاطميون عدد الدوائر التي تُكَوِّن في مذهبهم التاريخ العالمي (حيث يرون أن كل واحدة منها تزعمها نبيّ)، ثم لجأوا إلى تأجيل ظهور المهدي، باعتباره آخر الأنبياء، ويوم الحساب العظيم حتى عام ١٥٧١، وذلك عن طريق استخدامهم للمراقبات والتأملات الفلكية.

وبشكل عام، فإننا لنلاحظ غنى مضمون أعمال المستشرقين الإسلاميين التي عرضنا، والصادرة في العقود الأخيرة، حيث تحتوي على حقائق جديدة مستخرجة من الكتابات والمراجع الإسماعيلية. ولعلها أعمال توسع معرفتنا حول الإسماعيلية الفاطمية وخصوصاً

حول اليوتوبيا الاجتماعية فيها ، وتتيح لنا فرصة تتبُّع اتجاهات تطورها اللاديمقراطية على نحو واضح (وفي بعض الأحيان على نحو يعارض تصورات المؤلفين وآراءهم).

الهوامش

(١) المقصود هنا بالإسماعيلية الفاطمية تاريخ الفرقة الإسماعيلية وتعاليمها في المغرب ومصر أيامَ الخلافة الفاطمية (٩١٠ هـ / ١١٦٩م). أما هذه المقالة فهي تعرض ما توفر لدينا من المراجع والمصادر ، ولا تدَّعي ، البتة ، الكمال في مقاصدها.

(٢) Barhelemi d'Herbelot. Bibliotheque Orientale ou dictionnaire universel contenant tout ce qui fait connoitre les Peuples de l,Orient. La Haye, 1770.

(٣) A J. Silvestre de Sacy. Exposè de la religion des druses. T. 1 - 2. p., 1838.

(٤) البَرْدسانيون : أتباع بردسان (ابن ديصان ، ١٥٤ ـ ٢٢٢ هـ) وهو فيلسوف سوري قريب من الغنوصيين (العرفانيين) ، مؤسس النظرة الكونية الثنائية.

(٥) نُشر تاريخ المحاججات عام ١٩٣٤ في بحث خاص وضعه الأخصائي في الشؤون الإسلامية «ب. مامور» الذي حاول عبثاً وضع حدٍّ لهذه النقاشات :
P. H. Mamour. Polemics on the Origin of the Fatimi Caliphs. L., 1934.

(٦) M. J. de Goeje. Mémoire sur les Carmathes du Bahrain et les Fatimides. Leyde, 1862; M. J. de Goeje. La fin de l'empire des Carmathes du Bahrain. – «Journal Asiatique». P., 1895.

(٧) W. Ivanow. The organisation of the Fatimid propaganda. – «Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society». T. 15. New Series. L., 1939; W. Ivanow. Ibn Al-qaddah (The alleged founder of Ismailism). Bombay, 1957; W. Ivanow. Ismailism and Qarmatians. – «Journal of the Bombay branch of the Royal Asiatic Society». T. 16. L., 1940. (New Series); W. Ivanow. The Rise of the Fatimids. Ismaili traditions concerning the Rise of the Fatimids. Oxford, 1942;

W. Ivanow. Brief Survey of the evolution of Ismailism. Leiden, 1952; W. Ivanow. Ismaili literature. A bibliographical survey. Tehran, 1963.

(٨) B. Lewis. The Origins of Ismailism. A Study of the historical background of the Fatimid Califate. Cambridge, 1940.

(٩) L. Massignon. Esquisse d,une bibliographie Qarmate. Ajabnama. A volume of oriental studies presented to E. G. Brown on his birthday. Cambridge, 1922.

(١٠) H. Hamadani. Some Unknown Ismaili authors and their works. – «Journal of the Royal Asiatic Society». L., 1933.

(١١) F. Dachraoui. Contribution à l'histoire des Fatimides en Ifriqiya. – «Arabica». VIII, fasc. 2. Leinden, 1961; Le commencement de la prédication Ismailienne en Ifriqiya. – «Studia Islamica».

(١٢) S. M. Stern. The early ismaili missionaries in North-West Persia and in Khurasan and Transoxania – «Bulletin of the School of oriental and African Studies». T. 23. L., 1960 part 1; The first appearance of Ismailism in Iran. Tehran, 1961.

وعن نشاط السجستاني النظري انظر :

P. E. Walker. The Ismaili Vocabulary of Creation. – «Studia Islamic». XL. P., 1974; P. E. Walker. Eternal cosmos and the vomb of history: time in early Ismaili thought. – «International Journal of Middle East Studies». T. 9, No 3, N. Y., 1978.

(١٣) S. M. Stern. Ismaili propaganda and Fatimid rule in Sind. «Islamic Culture», V. XIII. Hyderabad (Deccan), 1949.

(١٤) S. M. Stern. Heterodox Ismailism at time of al-Muizz. – «Bulletin of the School of Oriental and African Studies». V. 17, L., 1955.

أنظر أيضاً :

S. M. Stern. Ismailism and Qarmatians. – «L'élaboration de l'Islam. Calloque de Strasburg, 1959». P. 1961.

وممّا يسترعي الانتباه في هذه المقالة ملاحظة الكاتب الموجّهة ضد أفكار ل. ماسينيون المشهورة حول نشوء النقابات الحرفية الإسلامية تحت تأثير الإسماعيلية : «وفيما يتعلق بالقاعدة الاجتماعية للحركة ، فإنه في غياب دلائل فعلية لا يجوز القول : هل كان الإسماعيليون مسؤولين في واقع الأمر

عن نشوء النقابة الحرفية الإسلامية؟ (ص ١٠٨). وقد طرح هذا السؤال «كاين» في واحدة من مقالاته. فهو مع ملاحظته أنه من الصعب أن نعثر على طابع اجتماعي خالص للإسماعيلية المصرية، أدلى بفرضية مفادها أن الإسماعيلية لم تكن مرتبطة بتطور الاقتصاد الفاطمي المصري على أية حال:

(Cl. Cahen. La Changeante portée sociale de quelques doctrines religienses. – «L'elaboration de l,Islam. Colloque de Strasburg, 1959». P., 1961, c. 15).

(١٥) S. M. Stern. The Epistle of the Fatimid caliph al-Amir (al-Hidaya al-Amiriyya), its Date and its Purpose. – Journal of the Royal Asiatic Society». L., 1950.

(١٦) S. M. Stern. The Succession to the Fatimid imam al-Amir, the claim of the later Fatimids to the Imamate and the rise of Tayybi Ismailism. – «Origens». Leiden, 1961, V. 4, No 2.

(١٧) وهو في ذلك، في واقع الأمر، يتفق و«ب. لويس» الذي طوَّر فرضيته حول وجود الأئمة ـ التوائم في مراحل الدولة المبكرة، وهي الفكرة التي قال بها القدّاحون لحماية الأئمة «الحقيقيين»

(B. Lewis. The Origins of Ismailism, P. 44-54).

(١٨) B. Dodge. Al-Ismailiyyah and the Origin of the Fatimids. – «Muslim World». Hartford, 1959, V. 49, No 4, P. 303.

فيما يقول «ح. حمداني» برأي مناقض، بناءً على نص رسالة توجّه بها عبيد الله المهدي إلى أعضاء الفرع الإسماعيلي اليمني، حيث يضع أنساب الفاطمية الرسمية مرة أخرى موضع الشك:

(H. F. al-Hamadani. On the genealogy of Fatimid caliphs. Cairo, 1958).

(١٩) B. Dodge. The Fatimid Legal Code. – «Muslim World», 1960, V. 50, No 1.

(٢٠) نذكر في هذا المجال عمل «أ. الحمداني» الذي يحلّل فيه بنية التنظيمات الإسماعيلية السرية، التي كانت تنشط في اليمن وإيران قبل نشوء الدولة الفاطمية في المغرب. وإن مقارنةً تُعقد بين وصفيّ الحمداني ودودج تبيّن بوضوح أن «الدعوة» بلغت في عهد الفاطميين ذروة تطوّرها:

(A. Hamadani. Evolution of the organisational structure of the Fatimi Dawah. The Yemeni and Persian contribution. – «Arabian Studies». L., 1976, No 3).

(٢١) B. Dodge. The Fatimid Hierarchy and Exegesis. – «Muslim World», 1960, V. 50, No 2, P. 140.

(٢٢) B. Dodge. Aspects of the Fatimid Philosophy. – «Muslim World». 1960, V. 50, No 3.

(٢٣) H. Corbin. Histoire de la Philosophie islamique. P., 1964, P. 118 - 136.

(٢٤) W. Madelung. Das Imamat in der frühen ismailitischen Lehre. – «Der Islam». V. 37. Berlin, 1959.

(٢٥) يشكّ «ماديلونغ» في أن القائم كان ابناً بالفعل لعبيدالله المهدي، مؤيّداً في الواقع وجهة النظر الآنفة الذكر حول «الأئمة ـ التوائم».

(٢٦) W. Madelung. Fatimiden und Bahrainkarmaten. «Der Islam». 1955, T. 24.

(٢٧) W. Madelung. The Sources of Ismaili Law. – «Journal of Near Eastern Studies». Chicago, 1976, V. 36, No 1.

الإماميون: هي فرقة شيعية معتدلة كانت تنادي بالإمام الشيعي السادس جعفر الصادق (المتوفى عام ٧٦٥م)، وتعترف باثني عشر إماماً، بمن فيهم الابن الأصغر للإمام جعفر، موسى الكاظم (المتوفى عام ٧٩٩م) ومريدوه الخمسة.

الزيديّون: هي أيضا فرقة شيعية معتدلة سميت باسم الإمام زيد بن علي (المتوفى عام ٧٤٠ م)، وهو حفيد الإمام الشيعي الثالث الحسين.

(٢٨) A. A. A. Fyzee. The Fatimid Law of inheritance. – «studia Islamica»., 1958, V. 9; A. A. A. Fyzee. Aspects of Fatimid Law. – «Studia Islamica»., 1971, V. 3.

(٢٩) P. J. Vatiolotis. The Fatimid Theory of State. Lahore, 1957.

(٣٠) انظر مثلاً: م. تشُوراكوف. حركة الخوارج وانتفاضة الشيعة في المغرب. ـ «مجموعة الأبحاث الفلسطينية»، الإصدار ١٣ / ٧٦. موسكو ـ لينينغراد، ١٩٦٥ من ص ١٣٥ إلى ١٣٩، (بالروسية).

(٣١) Y. Marquet. Ihwan al-Safa, Ismailiens et qarmates. – «Arabica», 1977, V. 24, fasc. 3; Y. Marquet. Le Qadi'Numan à propos des heptades d,imams. – «Arabica». 1978, 25, fasc. 3.

والرأي نفسه بالنسبة إلى رسائل «إخوان الصفا» يلتزمه أ. الحمداني، بيد أنه يعتقد بأن تاريخ وضع هذا الأثر يتراوح بين ٩٨٣ و ١١٦٢ م (أنظر: A. Hamadani. Evolution of the organisational Structure of the Fatimi Dawah, P. 104).

ولكن تاريخها الحقيقي لم يُحسم بعد، وقد يشكّل موضوعاً لأبحاث تاريخية مثيرة.

- ٣ -
نحو مسألة «الخاصة والعامة»
(المفهوم التقليدي لـ «النخبة» و «الجمهور» في الاسلام)(*)

بَيّنَتْ أربعة عشر قرناً من عمر الإسلام ـ الذي تطور في سياقه نظام متكامل من اللاهوت أو علوم اجتماعية ذات منحى لاهوتي ـ في بلدان الشرق أن التقاليد تلعب فيها دوراً كبيراً، بل أكبر مما يمكن تصوّره.

لقد أدّت الدرجة المرتفعة للاستخلاف في الثقافة العربية ـ الإسلامية، وكذلك حيوية التصورات التقليدية وتماسكها، إلى أن المفاهيم المختلفة المنتمية إلى عهود مختلفة بدورها ـ منذ بداية القرون الوسطى حتى العصور الحديثة ـ كانت تقوم، في أكثر الأحيان، على أفكار مفهومية عامّة. ومن بين هذه المفاهيم نذكر التقسيم التقليدي (المميّز للثقافة العربية ـ الإسلامية) للمجتمع إلى «الجمهور» و «النخبة». ويمكن أن نعزو جوهر هذا التقسيم بالصورة الأعم، إلى فكرة النّخبوية، أي الإقرار بتفوّق مجموعة ضيّقة من الناس مصطفاة من قبل الإلّه أو الطبيعة من دون الناس أجمع، وهي الفكرة النقيضة لفكرة المساواة الشاملة بين الناس. إن وجود هذا المفهوم مرتبط بالألفاظ العديدة التي استخدمها الكاتبون باللغة العربية كلفظتيّ: الخاصّة (وجمعها الخواص) وتعني النُخبة، المختارون، المتميّزون؛ والعامّة (وجمعها العوام) وتعني «الجمهور» و «الناس البسطاء» و «السواد» و «السوقة» إلخ... وتجمع بين هاتين اللفظتين وحدة تقسيميّة، وتتقابلان وجهاً

(*) ف. ف. ناؤومكين.

لوجـه في كـل مكـان، الأمـر الذي يطبـع مجمـل النظـام اللفظـي في القروسطية العربية.

وعلى الرغم من أن الإسلام كان يقدم منذ البدء كمعتقد يدعو إلى المساواة (معتقد مساواتي)، إلا أن فكرة اللاتكافؤ بين الناس كانت أيضاً منذ البدايـة مُضَمَّنَـة فيـه علـى أيـة حـال، فـالقـرآن يعتـرف بالعبودية. ولقد تكوّن في الدولة العربية ـ الإسلامية أيام الرسول محمد نظام متميّز من التراتبية الاجتماعية، حيث حدَّد مكان الإنسان وفق معايير دينية ونَسَبيَّة.

وكانت المعايير الدينيّـة هي التالية: المعتقد (المسلمون، أهل الكتاب أي النصارى واليهود، المؤمنون بتعـدد الآلهـة)، ثـم أسبقيـة اعتنـاق الإسلام (ويحتل مكانة خاصة «أنصار» محمد، أي سكان مكة والمدينة الذين كانوا أول من بادر إلى اعتناق الإسلام).

أما المعايير النَّسَبيّـة الرئيسية فهـي: الانتمـاء إلى هـذه المجمـوعـة الإتنية أو تلك (الفرق المقَوْنَن بين المسلمين العرب والمسلمين من الشعوب التي دخلت في الإسلام)، الانتماء إلى هـذه القبيلـة العـربيـة أو تلك، وإلى هذا البطن العـربـي أو ذاك (لا مسـاواة البطـن ومختلـف المجموعات الإسلامية)؛ كما يمكن أن نلاحظ ظهـور فئـة سلاليـة وهـم السيّـاد والأشراف، الذين يعودون في نسبهـم إلى سلالـة النبـي محمـد.

وفي إطار التراتبية التـي كـانـت مـوجـودة في المجتمـع العـربـي ـ الإسلامي يمكن فرز فئتين رئيسيتين عامّتين هما الخاصّة والعامّة، اللتان يتباين تركيبهما عند الكتّاب على اختلافهم. إن تقسيم الخاصة والعامة شكّل المبدأ الأسـاسي الذي جـرى عليـه أي تفـاضـل لاحـق. ويفترض «م. بيغ» أن العرب قد تعرضوا في هـذا التقسيـم إلى تـأثيـر الساسانيين (وقد يكون من الممكن أنهم تأثروا باليونانيين)، «ولكن العـرب علّلـوا هـذا التقسيـم (Dichotomy) بفضـل ذكـائهـم الأرستقراطي»[1].

ويُعتقد أن عبدالله بن المقفَّع (٧٢١ ـ ٧٥٧ م) كـان أحـد أوائـل الكتّاب العرب الذين تكلّموا على الخاصة والعامة، علماً بـأنـه عـالـج

الخاصة (في أحد معانيها) باعتبارها اتحاداً بين أفاضل الناس وأشهرهم، في حين أن العامة تضمّ البقية الباقية. وهكذا، فإننا واجدون في كتابات ابن المقفّع معياراً اجتماعياً بحتاً لتقسيم الناس إلى خاصة وعامة. وقد لاقى هذا التقسيم تطويراً (في العصور اللاحقة) إبان عصري المماليك والعثمانيين.

وبالإضافة إلى التقسيم المذكور يلتصق به مباشرة تقسيم آخر برز أيضاً في بداية القرون الوسطى وبقي سائداً بعد ذلك قروناً طويلة. وقد اتخذ هنا مفهوم الخاصة معنى آخر: فهو إما يعني أولئك الناس القريبين من الكاتب والذين يكتب عنهم، أو هو يدلّ على الناس المحيطين بالحكام أي بطاناتهم. وفي كلا الحالين تعني العامة مَنْ تبقّى منَ الناس. والمدلول الأول للخاصة إنما نجده، مثلاً، عند ابن المقفع بعدُ؛ في حين أن المدلول الثاني للكلمة يشير إلى المقربين من الخلفاء والسلاطين، وهو ما تستخدمه غالبية الكُتَّاب والمؤلفين [٢]، ولعل من الأمثال البيّنة على ذلك كتاب «صبح الأعشى في صناعة الإنشا» (*) لأحمد القلقشندي (١٣٥٥ ـ ١٤١٨م). فكاتب هذه الموسوعة العظيمة يُعَدِّد ـ في معرض وصفه لمصر الفاطمية ـ على وجه الخصوص الفئات التالي ذكرهم من الناس «أصحاب السيوف» (أي العساكر): ١) الأمراء، ٢) الخواص (وفي هذه الحالة فهم يعنون الحاشية) عند الخليفة، ٣) حاشيات الخلفاء السابقين (وقد أطْلَقَ عليهم تسمية أخرى) [٣]. وعندما يصف القلقشندي «أصحاب المناصب» فهو يضع خواص الخليفة مقابل العساكر العاديين: عامّة الجند. ومن بين المناصب البلاطية التي كان يشغلها وُجَهاء من عداد خواص الخليفة، يذكر المناصب التّشريفيّة التالية: حامل عمامة الخليفة، رئيس العرش، حامل الرسائل، آمر القصور، آمر الخزانة (بيت المال)، رئيس ديوان الكتابة، صاحب الحبر، مدير شؤون الأقرباء،

(*) وهو مؤلف قوامه أربعة عشر جزءاً، واسم كاتبه بالكامل: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن علي بن أحمد المصري القلقشندي المتوفي عام ٨٢١ هـ.
(المترجم)

مدير المطبخ[1].

كما انتشر تصنيف الناس إلى خاصة وعامة بين الكتاب المسلمين على أساس المعيار الديني؛ أي درجة أو مدى الإلمام بالعقيدة. ولعل استخدام هذا المعيار كان واضحاً في كتابات أبو حامد الغزالي (١٠٥٩ - ١١١١ م)، وخصوصاً في مؤلفه الرئيسي: «إحياء علوم الدين»[5]، حيث نجد استعمالات المفهومين تتكرر باستمرار. فالخاصة عند الغزالي تعني النخبة الدينية، أي أناساً متعمقين في معرفتهم الدين، موهوبين من الطبيعة؛ أما العامة عنده فتعني الناس البسطاء الذين يرون من الدين وجهه الخارجي فقط. ومثل هذه التصورات موجودة عند الفلاسفة العرب الذين تبنّوا الأرسطوية والأفلاطونية المحدثة، فلم يكونوا لاهوتييّ التوجُه، وخاضوا جدالاً امتدّ على مدى كل القرون الوسطى مع تيولوجيّي الإسلام: المتكلّمين. فابن رشد (١١٢٩ - ١١٩٨ م)، لدى تكلُّمه على «أصناف الطرق الأربعة» في الدين يذكر في الصنف الرابع: «أن تكون مقدّماته مشهورة أو مظنونة من غير أن يعرض لها أن تكون يقينيَّة، وتكون نتائجه مثالات لما قصد إنتاجه. وهذه فرض الخواص فيها التأويل، وفرض الجمهور (إقرارها) إمرارها على ظاهرها»[6] (*). وهكذا فإن ابن رشد يستخدم كلمة الخواص مقابل كلمة الجمهور، قاصداً مقابلة النخبة بالعوام.

وقد استمدّت فكرة النخبوية في الإسلام قوتها من تصوّراته النبوية والرسولية. فالإيمان بنبوة محمد يعتبر إحدى فكرتين محوريتين رئيسيتين في الإسلام بالإضافة إلى الإيمان بوحدانية الله. فالإيمان بالنبوّة مرتبط ارتباطاً وثيقاً بفكرة «الارشاد»: لنذكر شخصيات مثل

(*) اعتمدنا في ترجمة هذا الاستشهاد على الرجوع إلى النص الأصلي لابن رشد في كتابه «كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال»، طبعة دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية)، بيروت - لبنان، قدّم له وعلق عليه الدكتور ألبر نصري نادر، الطبعة الثانية (١٩٦٨)، ص (٥١) تحت عنوان «تقسيم المنطق والبرهان».

(المترجم)

المرشد عند المتصوّفة، والإمام عند الشيعة، والشيخ والوالي والأتابك إلخ.. وقد ساد تصور مفاده، أنه يجب أن يكون ثمّة نبي أو مجدّد للدين لكل قرن من الإسلام. هذا، وقد اعتبر المؤرخ القروسطي تاج الدين السبكي أن مثل هذه الشخصية بالنسبة لإسلام القرن الخامس كان الإمام الغزالي[7]، أما المتصوّف الاندلسي المشهور محي الدين بن عربي (١١٦٥ ـ ١٢٤٠م) فقال:

لكل عصر واحد يسمو به وأنا لذاك العصر ذاك الواحد[*]

إن التصور القائل بوجود إنسان يسمو على الناس ويمثّل نموذج الوسيط بينهم وبين الله، تصورٌ تطوّرَ في الإسلام بشكل تدريجي. ومن هنا، كان من الضروري أن يُقَسّم الناس إلى فئة عادية، وأخرى متميزة تَتّسم بقدرات غير عادية؛ أي أن يقسَّموا إلى فئتي النخبة والجمهور.

وقد لعب مفهوماً النخبة والجمهور دوراً موجهاً في المبادىء الباطنية عند فرق الشيعة والمتصوفة المسلمين. إلاّ أن هذا التقسيم في المجال الذي ولجناه أصبح مشروطاً بمعايير صوفية (درجة «القرب من الله»؛ القدرة على فهم النص المقدَّس بهذه الطريقة أو تلك؛ كشف «الأسرار» الصوفية أو عدم انكشافها؛ إلخ..). إذن، فما يستطيع فهمه المختارون يعصى فهمه على الجمهور. وينبغي على الأنبياء والأولياء ـ حسب الغزالي ـ أن يتدانوا من مستوى الجمهور ويتكلموا بلغته، كي يستطيعوا إفهامه.

وعلى أساس هذا التقابل بين المفهومين، يقوم، في جوهر الأمر، مبدأ «التقية» الشيعي، الذي يسمح بالكذب الظاهري بقصد حفظ القناعات الباطنيّة.

وقد وجدت عند المتصوّفة المسلمين درجات مختلفة لكشف «الأسرار الآلهية». وكان «وريث محمد» يعتبر في الدرجات الصوفية المتأخرة

(*) أورد المؤلف هذا البيت بالعربية مكتوباً بأحرف روسية، إلا أننا وجدنا بيتاً لمحي الدين بن عربي يقول فيه:

لكلّ زمان واحد هو عينه وإنّيَ ذاك الشخصُ في العصر أوحدُ

(المترجم)

ـ وهو ما يسمى بـ « القطب » ـ أعلى درجات المرشدين عند متصوفة القرون الوسطى، كما يعتبر الوليّ (القريب من الله) نموذجاً من نماذج النخبة.

وثمة دلائل مباشرة تشير إلى أنه يوجد مماثلة في كتابات كثير من المتصوّفين المسلمين بين الخاصة (باعتبارها النخبة) وبين الأولياء. وقد ارتبطت هذه التصوّرات بمبدأ « الإنسان الكامل » (عند المتصوف الفارسي عبدالكريم الجيلي، ١٣٦٥ / ٦٦ ـ ١٤٠٦ أو ١٤١٧، مؤلف كتاب « الإنسان الكامل ») ولقد كتب الباحث المشهور « ر. نيكولسون »، المتخصّص في التصوف الإسلامي، يقول: « ماذا يعني الصوفيّون عندما يقولون: « الإنسان الكامل »، هذه الجملة التي استخدمها لأول مرة ابن عربي العظيم؟.. من المحتمل أنه بإمكاننا وصف « الإنسان الكامل » بأنه الإنسان الذي عرف ـ بالكامل ـ وأدرك تَوَحُّدَهَ مع الذات الالّهية، التي خلق على مثالها. إن هذه التجربة، التي عرفها في البداية الأنبياء والقديسون، والتي عُبِّر عنها بشكل ضبابي فيما بعد وبالرموز أمام الآخرين، إنما تمثّل قاعدة اللاهوت التصوّفي (التّيوصوفية). لذا، ففئة « الإنسان الكامل » لا تشمل الأنبياء من آدم حتى محمد فحسب، بل المختارين من المختارين (خُصُصُ الخُصُص) المتصوّفين، أي أولئك الذين يُسَمَّوْن الأولياء... فالولي، أو القدّيس، إنما هو تعبير عن نمط جمهوري لـ « الإنسان الكامل »... »[8].

ويرتبط مفهوما **الخاص والعام** عند الإسماعيليين ارتباطاً وثيقاً **بالباطن والظاهر**. ويرى « م. هودجسون » أنه يمكن وصف الباطنيين بمفاهيم أربعة أساسية: **الباطن، التأويل، الخاص، العام، التقية**[9]. إن المعنى المستتر للكلمات (الباطن)، لا يمكن أن يكون مفهوماً عند الجمهور، فهو ذو معنى فقط بالنسبة للمختارين. ولذا فإن **التأويل** ـ وفق المبدأ الإسماعيلي ـ الباطني (وهو استخراج المعنى المستتر من ظاهر الكلام)، الذي لا يقل أهمية عن **التنزيل** (وهو النص الذي تنزّل على النبي من عند الله)، في حين أن **الوصي** (وهو المفسّر) بالنسبة إلى الإسماعيليين يقوم بوظيفة لا تقل أهمية عن وظيفة النبي. ولقد اعتبر الإسماعيليون أن هذا الوصي في عهد محمد كان الإمام علي بن أبي

طالب الذي وُهب التأويل بين المختارين .

أما الظاهريون ، الذين يناقضون الباطنيين ، فهم أنصار الفهم الحرفي للنصوص المقدّسة ، النّافون لوجود معنى مستتر للكلام ، فيؤكّدون على عمومية فهم النص . ويتكلّم « م . الغرَّاب » ـ وهو باحث معاصر دارس لابن عربي ـ على النمط المميَّز للظاهرية التي تطبع هذا الصوفي الأندلسي ، والذي لا ينفي وجود أسرار صوفية غيبيّة في منهجه ، ولكنه ينفي وجود تورية نصّية على أساس دلالة (سيميائية) مزدوجة للكلمات . ويؤكد « الغرَّاب » أن أطروحات ابن عربي السهلة « تفهمها النخبة كما يفهمها الجمهور »[١٠] .

ومن الواضح أن مطلق توجّه كان قد ارتكز إلى « المختارين » ولوحِظ وجوده في مختلف التيارات الفكريّة للأنتلليجنسيا الإسلامية ، اعتُبر حجةً لمختلف أنواع الاتهامات من جانب المعادين لمثل هذه النظريات . فبحسب رأي « هودْجسون » أطلق السُنَّة صفة الباطنية على كل من ذهب أبعد من التفسير الحرفي للنصوص ؛ وعلى سبيل المثال فقد وصم الفقيه السنّي ابن تيمية (١٢٦٣ ـ ١٣٢٨م) الصوفيين والفلاسفة ، وخصوصاً ابن رشد ، بأنهم باطنيون .

وليس من قبيل الصدفة أن يورد الباحث المعاصر فريد جبر رأياً ضعيفاً لا يحمل قوة إقناعية مفاده أن الغزالي لم يكتب « تهافت الفلاسفة » ضد الفلاسفة بقدر ما كان يقصد به مهاجمة الباطنيين[١١] .

إن فكرة المساواة ـ بل المساواة المحدودة ـ يمكن أن نعثر عليها فقط عند المعتزلة ، الذين اعتبروا المسلمين جميعاً أولياء « قريبين من الله » ـ فلا يقتصر ذلك عندهم على « المختارين » ـ أضف إلى أنهم لم يقرّوا بكونهم قادرين على اجتراح المعجزات[١٢] .

ومن بين معايير التقسيم إلى النخبة والجمهور المعايير الذهنية (العقلية) وبحسب فكرة النخبة الذهنيّة ـ التي نصادفها عند المفكرين العرب القروسطيين من الاتجاهات المختلفة ـ فإن المختارين هم وحدهم القادرون على التفكير من بين مجموع الناس الجهّال . ولقد كتب المستشرق الأميركي المعاصر « ف . روزنتال » أنه « على الرغم من أن العقل يعتبر السّمة المميزة للإنسان وأنه ـ أي العقل ـ حي في كل

إنسان من حيث القوة الكامنة، فمن المحتمل أن الجميع أيّدوا وجهة نظر ابن حزم القائلة بأن سواد الناس هو من الأغنياء، في حين أن عدد المفكرين ضئيل جداً»[١٣].

ويكتب العالم العربي «ب. فهد»[١٤] عن مسألة تناظر العامّة أو الناس البسطاء مع الأكثرية الجاهلة والأغبياء في القرون الوسطى. وإذن، فبحسب المعيار العقلي ينتمي إلى الخاصّة العلماء، فيما تنتمي إليها الطبقة الحاكمة وفق المعيار الاجتماعي، حيث يبرز العلماء هنا كوسطاء بينها وبين الجمهور. ويشير إلى هذه الموضوعة كذلك المستشرق الإسلامي الأميركي المعاصر المشهور «ج. مقدسي» حيث كتب يقول: «لقد سيطر العلماء بصورة مطلقة على نظام التربية والتعليم. فهم كانوا ينتمون إلى إحدى الحركات الاجتماعية ـ الدينيّة (المعتزلة، الأشعرية، الحنبليّة، إلخ..). وقد كان الخلفاء والسلاطين والوزراء وغيرهم من ذوي المكانة والسلطة والتأثير في الساحة السياسية بحاجة إليهم. لقد كان أولئك قادة يصرفون الأموال لإنشاء المؤسسات التعليمية، بصفتهم الشخصيّة، إذ كان بوسع أي مسلم أن ينشىء، وقفاً. كانوا يموّلون المدارس والمؤسسات التربوية التابعة لاتجاه هذا العالم أو ذاك، في حين أن هذا الأخير كان يبادلهم دعمهم بضمان دعم أتباعه لهم وسط العامة»[١٥].

ليس ثمة فيلسوف إسلامي قروسطي واحد كان بعيداً عن الباطنية، ذلك أن كلا المعسكرين («الفلاسفة العرب» والمتكلّمون) لم يستطيعا الابتعاد عن مبدأ تقسيم الناس إلى مجموعات، أو تصنيفهم حسب درجات الكمال، سواء كان ذلك من ناحية كمال الإيمان أو من ناحية كمال العقل. ولقد كان تصنيف الناس هذا يحمل طابعاً قِيَمِيّاً (آكسيولوجياً).

ومن بين الروايات المميَّزة التي وصلتنا ما أخبره الطبيب العربي القروسطي العظيم ابن أبي أصيبعة (القرن الثالث عشر ميلادي)، مؤلف سيَر حياة عظماء عصره. ففي معرض تفسيره للسبب الذي دفع بالمأمون، الخليفة العباسي، تشجيع ترجمة أعمال قدماء الكتّاب إلى اللغة العربية، روى ابن أبي أصيبعة أن الخليفة رأى مرة فيما يراه النائم

أرسطو، فسأله: «ما هو الخير؟»، فأجابه الفيلسوف: «الخير هو ذاك الذي تعمله لخير العقيدة»، ثم عاد الخليفة وزاد في السؤال: «وماذا أيضاً؟»، فردّ أرسطو: «الخير هو ذاك الذي تعمله لخير الجمهور»، وقال المأمون: «وماذا أيضاً؟» فقال: «ليس بعد من شيء».

وإننا لَوَاجدون التقسيم التالي عند المفكرين الإسلاميين العرب من مختلف الاتجاهات: رأي الجمهور - رأي «المختارين» أو الفلاسفة. ونذكر على وجه الخصوص، الفارابي، الذي يحتل تقسيم الناس إلى بسطاء ومختارين مكاناً كبيراً في مُخطّطه السوسيولوجي؛ حيث كتب يقول: «... فلا تُستعمل طرق الإقناع والتصوُّرات المنبعثة في الواهمة إلاّ خلال تعليم بسطاء الناس... في حين تستعمل طرق الإثبات والبرهان عندما يبلغ العقل جواهر الأمور، وذلك خلال تعليم أولئك الذين بوسعهم أن يدخلوا في عداد المختارين»[١٦].

ويخبرنا ابن طفيل عن الغزالي الذي قال: «إن الآراء ثلاثة أقسام:

أ) رأي يشارك فيه الجمهور فيما هم عليه.

ب) ورأي يكون بحسب ما يخاطب به كل سائل ومسترشد.

ج) ورأي يكون بين الإنسان وبين نفسه لا يطلع عليه إلاّ من هو شريكه في اعتقاده»[١٧](*). أما الرأي الثاني للغزالي، الوارد في «المنقذ من الضلال» فيرجعه إلى المتكلّمين، في حين أنه يردُّه إلى «الجدليين» في كتابه «القسطاس المستقيم».

وفي «كتاب فصل المقال» لابن رشد نجد تشابهاً مع ما ورد تفصيله، حيث يتكلم فيه الفيلسوف عن ثلاثة أصناف من الناس في الشريعة:

«صنف [أ] ليس هو من أهل التأويل أصلاً، وهم الخطابيّون الذين هم الجمهور الغالب. وذلك أنه ليس يوجدأحد سليم العقل يَعْرَى من هذا النوع من التصديق.

(*) اعتمدنا في ترجمة هذا الاستشهاد على الرجوع إلى النص الأصلي «حيّ بن يقظان» لأبي بكر بن طفيل؛ طبعة دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية)، بيروت - لبنان، قدَّم له وعلّق عليه الدكتور ألبير نصري نادر، الطبعة الثانية، ١٩٦٨، ص ٢٢-٢٣.

(المترجم)

وصنف هو من أهل التأويل الجدلي، وهؤلاء هم الجدليّون بالطبع فقط، أو بالطبع والعادة.

وصنف هو من أهل التأويل اليقيني، وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة، أعني صناعة الحكمة»[18](*). فالتأويل عند ابن رشد غير مباح به إلا لـ«النخبة» العاقلة؛ أما الخطابيون الذين لا يستطيعون تأويلاً فهم: «الجمهور».

هذه التصورات تطورت في الثقافة العربية ـ الإسلامية امتداداً حتى العصر الحديث. بيد أن مفهوميّ الخاصة والعامة استعملا في أواخر القرون الوسطى، للتدليل، بصورة أساسية، على تقسيم اجتماعي مشروط بمعايير اجتماعية ـ اقتصادية بحتة. فإبان العصر المملوكي قسّم المؤرخون العرب المجتمع إلى خاصة هم الأشراف أو النبلاء، وعامة هم الناس البسطاء. وقد لاحظ المستشرق الأميركي «إ. لابيدوس» ـ لدى تحليله مراجع ونصوصاً عن سوريا ما قبل العثمانيين ـ أنه لم يدخل في فئة النخبة إلا طبقة الأشراف المملوكية العسكرية، فيما شغلت الطبقة المسيطرة (الأعيان) مكاناً وسطاً بين المماليك وعامة الشعب[19]. ويبدو، في هذه الحالة كما في الحالة التي وصفها «المقدسي»، وجود طبقة وسيطة بين قطبيّ الانقسام. وإننا نعثر على هذا النموذج للتقسيم الاجتماعي بين خاصة وعامة (باعتباره نموذجاً دالاً على التركيب الاجتماعي للمجتمع في أخبار سوريا إبان القرن الثامن عشر التي كتبها المزيّن (الحلاّق) الدمشقي أحمد البديري، حيث يضع خاصة الناس (الوجهاء) مقابل عامتهم (البسطاء).

كتبت «إ.م. سميليانسكايا» تقول: «عندما أراد كتّاب القرن الثامن عشر (مثلاً: البديري أو المرادي) أن يؤكدوا أنهم يتكلّمون على المجتمع بشكل عام، كانوا يلجأون إلى مقابلة قسميه المتضادين: الأعيان أو الوجهاء؛ وصغار القوم أو عاديّوهم»[20]. ومما يثير الانتباه أن

(*) اعتمدنا في إيرادنا لهذا الاستشهاد نص ابن رشد في «كتاب فصل المقال» ص (٥٢) من الطبعة المذكورة في الهامش الوارد في مكان آخر من هذا الفصل.

(المترجم)

البديري، في بعض الحالات، يفرز ـ بالإضافة إلى الخاصة والعامة ـ العلماء (علماء الدين): «لقد كان عادلاً حيال أكابر القوم وأصاغرهم، وباراً بالعلماء والفقراء»[٢١]. يفهم من ذلك أنه يلائم التقليد الذي كان متّبعاً ـ وقد أشرنا إليه ـ في اعتبار العلماء وسطاء. والبديري يستعمل مفهوم «العامة» قاصداً وصف «جمهور» سكان المدينة، أي الوضعاء الذين هبّوا بوجه السلطات. وفي عصر الخلافة كانت تستخدم كلمات «العيّارون» و«الفتيان» في الحالات المشابهة[٢٢]. وقد لاحظت «سميليانسكايا» أن الوضع في سوريا العثمانية كان يختلف عن عصر المماليك: فالأعيان المحليون كانوا معتبرين في عداد الوجهاء (الخاصة) إضافة إلى أنهم شاركوا في الإدارة، وبذلك فاستنتاج «لابيدوس» لا ينطبق على العصر العثماني[٢٣]. وتذهب «سميليانسكايا» إلى القول إن تفسير ذلك يكمن في الدرجة العالية للتحدُّد الاجتماعي، عنينا وضوح الحدود بين الفئات الاجتماعية. ومن المحتمل أن هذا الوضع تحديداً يفسّر أن المعايير الاجتماعية كانت تأتي في مقدمة المعايير التي حدَّدت الانقسام إلى خاصة وعامّة في أواخر القرون الوسطى.

ويمكننا العثور على تقسيم المجتمع إلى خاصة وعامة على أسس اجتماعية، عند كتاب القرن التاسع عشر، وتحديداً عند حسين المرصفي[٢٤]. بيد أن التصور حول النخبة الذهنية ظل قائماً، بل إنه لاقى تطويراً لاحقاً بين القرنين التاسع عشر والعشرين، متقاطعاً مع فكرة لاعقلانية «الجماهير» المسلمة.

إن موضوعة التناقض التناحري بين الجماهير المؤمنة وبين العلم الفلسفي الإسلامي طُرحت على بساط البحث ـ في الفترة بين نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ـ على أيدي قادة الحركة الإصلاحية في الإسلام. وليس من المستثنى أن هذه الموضوعة عكست الميول التنويرية لأولئك القادة الفاعلين الذين عارضوا جهل العامة وفظاظتهم. ففي عام ١٩٠٢ نشر فرح أنطون في مجلة «الجامعة» مقالة عرض فيها آراء ابن رشد حسب «إ. رينان» مذكّراً بالعسف والاضطهاد اللذين تعرض لهما في الأندلس الإسلامية. وقد كتب الإمام

الشيخ محمد عبده معلقاً على عرض أنطون فرح أن الإسلام يدعو إلى حرية الرأي الكاملة، كما لا يناهض الفلسفة؛ وعلى أية حال فإن اضطهاد الفلسفة والفلاسفة كان أشد حيوية وأكثر نشاطاً في العالم المسيحي منه في العالم الإسلامي. ويرى محمد عبده أنه لم تكن ثمة ضرورة عند الحكام لممارسة هذا العسف، ولكن المسألة تتلخص في كون جماهير المؤمنين من المسلمين، كما المسيحيين، كانوا يحقدون على الفلاسفة [٢٥]. وهكذا، ينتج أن مسؤولية ملاحقة الفلاسفة لم تقع على الإسلام بل على المسلمين، ولا على المسيحية بل على المسيحيين.

إن مخطط «النخبة ـ الجمهور» يلعب دوراً كبيراً في التفسير المثالي للتاريخ الإسلامي، هذا التفسير الذي إعتمده المفكر الإسلامي المصري المعاصر أحمد أمين (١٨٨٧ ـ ١٩٥٤).

ففي سياق كلامه عن ملاحقة الفلاسفة والعلماء في الأندلس الإسلامية، تقدم أحمد أمين بموضوعة مفادها أن «الجمهور لم يكن يحب الفلسفة والفلاسفة»، لذا عمد الحكام ـ وهم لم يكونوا يرغبون في التسبّب بإنزال الضرر بالفلاسفة، بل ويريدون التغطية عليهم ـ إلى ملاحقتهم سعياً في مرضاة الجموع. ويورد أحمد أمين مثل هذا التفسير لدى كلامه على ابن رشد وكيف عرضه الأمير الاندلسي أبو يوسف ـ الذي كان يحميه في البداية ـ للمحاكمة والنفي. وبهذا الصدد يروي أحمد أمين القصة التالية نقلاً عن التراجم العربية القروسطية: «فقد شاع عند العامّة في وقت من الأوقات حصول أرياح شديدة تهلك الحرث والنسل، وأنها تكون كالرياح التي أرسلت على عاد» (ـ وهم قوم ورد ذكرهم في القرآن ـ المؤلف) «فرُوي عن ابن رشد أنه قال: «والله وجود قوم عاد ما كان حقاً، فكيف سبب هلاكهم؟»، فهاج عليه العوام وقالوا إنه ينكر القرآن. وزيادة على ذلك أنهم فتشوا في كتبه الفلسفية وأخذوا منها ما ينافي الدين، فأمر الأمير بمحاكمته» [٢٦] (*).

(*) أوردنا القصة كما جاءت عند أحمد أمين في كتابه «ظهر الإسلام»، الجزء الثالث من الطبعة الثالثة الصادرة عن مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٢، ص٢٤٧. وايرادنا للقصة عن أصلها لم يؤثر على مضمون النص الروسي،

ويُرجع أحمد أمين سبب هذا التصرف إلى ما أسماه بالرعب الذي انتاب الأمير حيال جموع الناس الغاضبة ورغبة منه في التقرب إليها وإرضائها.

ولدى حديث(*) أحمد أمين عن الفيلسوف الأندلسي مروان بن زُهْر (المولود سنة ٤٧٥ هـ)، الذي سجنه يوسف بن تاشفين مؤسس سلالة المرابطين، يقول ولعل ما فعله «كان إرضاء للعوامّ لـمَّا نقموا عليه اشتغاله في الفلسفة»[٢٧]. كما يورد أحمد أمين أيضاً رأيين متناقضين عن فيلسوف إسلامي مشهور آخر هو ابن باجه (نهاية القرن الثاني عشر، ١١٣٨م) كان معاصروه يطلقونهما عليه. أما فيما يتعلق بالرأي السلبي للفتح بن خاقان (قُتل سنة ١١٣٤م) الذي اتهم ابن باجه في كتابه «قلائد الأقيان» بالكفر والإلحاد والزندقة، فإن أحمد أمين يلاحظ أن كلامه «يمثّل نظرة عوام الأندلس إلى الفلاسفة»، «ويظهر أن الفتح بن خاقان إنما ذمّه هذا الذم لأشياء شخصية وقعت بينهما (يعني أن الفيلسوف لم يكن ليستطيع تكوين نظرة توافق نظرة «العوام»). ومثل هذا التفسير يورده أحمد أمين في أماكن عديدة من مؤلفه حينما يتصدّى لوصف حياة الفلاسفة الأندلسيّين: «ويكاد تاريخ الفلاسفة الأندلسيين يكون سلسلة اتهامات من هذا القبيل إلى آخرهم،

حيث لم يوردها كاتب البحث بحرفيتها بل آثر الاستشهاد بها بصياغته، مشيراً إلى الرقم الذي أبقينا عليه تحت الرقم (٢٦)، وهو الطبعة نفسها من كتاب أحمد أمين. ولعلنا لم نجانب الأمانة والدقة في الترجمة في فعلنا هذا، حيث لم نأخذ من أحمد أمين إلا ما أراد الباحث إبرازه. وفيما يتعلق بقصة عاد عن ابن رشد راجع أيضاً ص ٢٦٢. (المترجم).

(*) لعل كاتب البحث أخطأ في ثلاثة أمور: فعند رجوعنا إلى أحمد أمين للاطمئنان على مصداقية ترجمة النص وجدنا أن مروان بن زُهْر هو في الحقيقة أبو مروان بن زهر المولود سنة ٤٨٥ للهجرة وليس ٤٧٥ كما جاء في البحث، أضف إلى أن الذي سجنه لم يكن يوسف بن تاشفين بل ابنه علي (ابن يوسف بن تاشفين)، انظر أحمد أمين: ظهر الإسلام، الجزء الثالث، الطبعة المشار إليها، ص ٢٤١.

(المترجم)

كالذي حدث لابن باجة وابن رشد، وأخيراً لابن الخطيب، وما تلك الاتهامات إلا رمي للفلاسفة «بالزندقة والكفر والإلحاد»[٢٨].

ويؤكد أحمد أمين أن الأمير أبا يوسف، الذي نفى ابن رشد، كان على ما يظهر «ينوي غزوة، وكان لا بد فيها من تملّق العامة، فكان ممّا تملّق به اضطهاده للفيلسوف والفلسفة التي يكرهها العامة. فلمّا انتصر وانتهت الغزوة، ولم يعد في حاجة إلى تملّق العامة، عاد يعطف على الفيلسوف»[٢٩].

إن مقابلة العوام ـ وضعهم في موقع مناقض ـ بالنخبة المفكّرة تقع في أساس جواب أحمد أمين على السؤال السكولاستي (المدرسي) للعلم التاريخي العربي التقليدي: هل كان فلاسفة القرون الوسطى الإسلاميون مسلمين مؤمنين؟. يقول أحمد أمين: «... وأعتقد أن ابن رشد وأمثاله من الفارابي وابن سينا وابن طفيل، كانوا يؤمنون بالله، كإيمان أستاذهم أرسطو بالله، وكانوا يؤمنون بالنبوة بمعنى غير ما يؤمن به العامة، ويرون أن الدين أتى لجمهور الناس؛ أما الخاصة من الفلاسفة، فإنهم يضبطهم عقلهم أكثر مما يضبطهم الدين»[٣٠]. وبكلام آخر فإن العقل ـ حسب رأي أحمد أمين ـ هو بالنسبة إلى الخاصة من الفلاسفة كما الدين بالنسبة «للجمهور». وفي الوقت نفسه، فإن أحمد أمين لا يرغب في أن تفهم فكرته بأنه يضع الدين في موقع مناقض للعلم (أي الفلسفة) أو بمواجهته.

وهكذا، فإن الموضوعة المتداعية، المهترئة، القائلة بالدين الجيد والناس الأغبياء الذين يشوّهونه، قد لاقت تحديثاً (أو عصرنة) على يد أحمد أمين في فكره التاريخي، حيث يُعلن التعصّب الديني والمحدودية الذهنية وضيق العقل كصفات لازمة للجماهير الشعبية، في حين يُعتبر الموقف العقلاني من الدين والصبر في الإيمان من صفات «الخاصة» المفكّرة (وأن انعدام هذه الصفات، في الحالة الأخيرة، يتعلل بسير هذا المفكر أو ذاك عن وعي في ركاب الجماهير توخياً للحصول على تأييدها). أما الحكام العقلاء، الذين ليسوا في حاجة لاضطهاد الفلاسفة، إنما يفعلون العكس ـ حسب ما يراه أمين ـ تلبية لضغط الجماهير. في مثل هذه الحال يعمل الدين ـ بما هو وسيلة ضبط

اجتماعي ـ ضد أولئك الذين يحققونه ، ذلك أن « الخاصة المفكّرة الجامدة ، الضيقة الأفق » تجبر الحكّام وجزءاً من « الخاصة » على التصرّف بالشكل الذي يناسبها . فالتناقض المستحكم بين المعرفة العلمية والتقليدية الإسلامية ، التي وضعت أي علم في أطر قاسية صارمة ؛ يصوِّره أحمد أمين على أنه تناقض بين « النخبة » وبين « الجمهور ».

وفي الختام يمكن القول إن المواد المدروسة في هذه المقالة تسمح بتتبُّع بعض جوانب التطور التاريخي لمفهوميّ « النخبة » و « الجمهور » اللذين اكتسبا قيمة مدلولية ومعنى مفهومياً عند المفكرين العرب ـ الإسلاميين في مختلف العصور . وإن التصوّرات المتماسكة حول « الخاصة » و « العامة » ـ والمرتبطة بتقسيم الناس على أساس من معايير دينيّة واجتماعية ونَسَبيَّة وصوفية وفكرية ـ قد أثّرت على فهم العلماء العرب ـ الإسلاميين للمجتمع ولتطوره وللصراع الاجتماعي ـ السياسي الذي كان يجري فيه . وإن هذه التصوّرات قد أثّرت ، على ما يبدو لنا ، أيضاً على تشكّل الفكر السياسي في العالم العربي في القرن العشرين .

الهوامش

(١) M. A. J. Beg. Al-Khassa. — Encyclopaedie de l'Islam. V. IV. P., 1978.

(٢) لذكر بعضهم انظر : M. A. J. Beg. Al-Khassa.

(٣) أحمد القلقشندي. صبح الأعشى، ج ١ ـ ١٤، القاهرة، ١٩١٣ ـ ١٩١٩، المجلد ٣، ص ٤٨٠ ـ ٤٨٢.

(٤) القلقشندي. صبح الأعشى، ص ٤٨٤ ـ ٤٨٥.

(٥) أبو حامد الغزالي. إحياء علوم الدين ج ١ ـ ٤، القاهرة، ١٩٥٧.

(٦) إبن رشد. كتاب فصل المقال، بيروت، ١٩٦١، ص ٦٤ ـ ٦٥.

(٧) السبكي. طبقات الشافعية ج ١ ـ ٦. القاهرة، ١٩٠٥ ـ ١٩٠٦، المجلد ٤، ص ١٠١.

(٨) R. A. Nicholson. Studies in Islamic Mysticism. Cambridge, 1921, P. 77-78.

(٩) M. G. S. Hodgson. Al-Batiniya. — Encyclopaedie de l'Islam. V. 1 P., 1964.

(١٠) محمود الغرّاب: مقدّمة لكتاب محي الدين بن عربي «رسالة القدس في محاسبات النفس»، دمشق، ١٩٦٤، ص ١١٩.

(١١) Farid Jabre. Al-Ghazali. — MJDE. V. 1, 1954, P. 73-102.

(١٢) «آدام ميتْس» النهضة الإسلامية، موسكو، ١٩٦٦، ص ٢٣٩؛ أحمد أمين، ظهر الإسلام الأجزاء ١ ـ ٤، القاهرة ١٩٥٩، الجزء ٤، ص ٢٠.

(١٣) فرانتس روزنتال. أزهار المعرفة، موسكو، ١٩٧٨، ص ٣٠٠.

(١٤) بدري فهد. العامّة ببغداد في القرن الخامس، بغداد، ١٩٦٧.

(١٥) George Makdisi. Law and Traditionalism in the Institutions of Learning of Medieval Islam. — Theology and Law in Islam, Wiesbaden, 1971, P. 807.

(١٦) الفارابي. كتابات اجتماعية ـ أخلاقية، ألما آتا، ١٩٧٥، ص ٣٣٤ (بالروسية).

(١٧) إبن طفيل. حي بن يقظان، موسكو، ١٩٧٨، ص ٤٠ (بالروسية).

(١٨) إبن رشد. كتاب فصل المقال، ص ٦٥.

(١٩) I. M. Lapidus. Muslim Cities in the Later Middle Ages. Cambridge (Mass.) 1967, P. 8.

(٢٠) إ.م.سميليانسكايا. البنية الاجتماعية-الاقتصادية لبلـدان الشرق الأدنى عشية العصر الحديث، موسكو، ١٩٧٩، ص ١٤٧.

(٢١) الاستشهاد وفق المرجع السابق ص ١٤٨.

(٢٢) Cl. Cahen. Mouvements Populaire et autonomisme urbain dans l'Asie Musulmane du moyen âge. – «Arabica», 1958. T. 1, fasc. 3, P. 225 - 250; 1959, T. VI, fasc. 1, c. 25 - 56; fasc. 3, P. 233 - 260.

(٢٣) إ.م. سميليانسكايا. البنية الاجتماعية - الاقتصادية...، ص ١٥١.

(٢٤) حسين المرصفي. «رسالة الـ ...» (الاسم بالروسية غير واضح - المترجم)، القاهرة، ١٨٨١.

(٢٥) أحمد أمين. مرجع سبق ذكره، جزء ٤، ص ٢٦٤.

(٢٦) أحمد أمين. مرجع سبق ذكره، جزء ٣، ص ٢٤٧.

(٢٧) المرجع نفسه. ص ٢٤١.

(٢٨) المرجع نفسه. ص ٢٣٤. أما ابن الخطيب فهـو عـالـم أنـدلسي (١٣١٣- ١٣٧٤م).

(٢٩) المرجع نفسه. ص ٢٥٧.

(٣٠) المرجع نفسه. ص ٢٦٢.

- ٤ -

عن التناسب بين السلطتين الزمنية والروحية في النظام السياسي العثماني (بين القرنين السادس عشر والثامن عشر)(*)

من الممكن دراسة مشكلة العلاقة المتبادلة بين السلطتين الزمنية والروحيّة في العالم الإسلامي، إبان القرون الوسطى، استناداً إلى مصادر مختلفة؛ وبالتالي فإن نظرة الباحثين إلى المسألة وآراءهم فيها سوف تكون بدورها مختلفة ومتفاوتة. بعض هؤلاء الباحثين سيشدّد على العرى الوثيقة التي تربط بين تجليّات السلطة، في حين أن البعض الآخر سيذهب إلى التأكيد على الفصل الواقعي، الفعلي، بين وظائف كل من الإدارتين الروحية والزمنية. وفي هذا البحث سيُرى إلى المشكلة في ضوء الجدال المستمر حول دور الدولة في مجتمعات الشرق التقليدية، واستناداً إلى مواد التاريخ العثماني بين القرنين السادس عشر والثامن عشر.

يكثر العديد من الباحثين، في السنوات الأخيرة، من الكتابة عن الدولة بوصفها القوة المتكاملة الأعظم أهمية في الشرق في العصر الما قبل - رأسمالي[1]، وذلك في سياق محاولاتهم تحديد الخصائص التيبولوجية للاقطاعية الشرقية. وقد لا تثير هذه الفكرة، بحدّ ذاتها، اعتراضات ما لدى المتخصصين في التاريخ العثماني. إلا أن هذه الاعتراضات سرعان ما تنشأ عندما يتناول الحديث كيفية اضطلاع الدولة الإقطاعية بأداء دورها. ويؤكد بعض الباحثين على الأهمية

(*) «م.س. ماير».

الخاصة التي تطبع الوظائف الاجتماعية ـ الاقتصادية للاستبداديات الشرقية [٢]. وممّا يتهيّأ لنا صعوبة الموافقة على مثل هذا التقويم لدور الدولة في المجتمعات التقليدية. ويبدو أن مثل هذه الآراء تتولّد نتيجة لعقد مقارنة بين نشاط الدول في الغرب والشرق، وليس بنتيجة تحليل محدَّد ملموس لوجود هذا النشاط.

ويمكن النظر، في الواقع، إلى نشوء الإمبراطورية العثمانية ـ ونشوء غيرها من الاستبداديات الشرقية في عصر الإقطاعية ـ على أنها محاولة ناجحة، إلى هذا الحدّ أو ذاك، للتوحيد السياسي لمجتمع تعدّدي من الناحيتين الإتنية والدينية ومفككٍ من الناحية الاقتصادية. ففي مثل هذه الدول كانت التجمّعات المحلية هي التي تحلّ المسائل الرئيسية للإنتاج: نذكر منها التجمعات السكّانية الريفية والورشة والحي والقبيلة؛ في حين أن سلطة الحكام كانت تتحدَّد، بصورة أساسية، بتنظيم النشاط الاقتصادي ومحاولات البلوغ بفاعلية عمل المؤسسات الواشية درجة معقولة.

ويتيح لنا الدور الكبير للرأسمال التجاري ـ الربّائي (الذي لاحظ وجوده بعض المؤرخين)، باعتباره إحدى السمات الأساسية المميِّزة لأسلوب الإنتاج الما قبل ـ رأسمالي [٣]، الافتراض بأن التدابير الحكومية فيما يتعلق بالتنظيم لم تكن شاملة وفعّالة بما فيه الكفاية.

وبالعودة إلى تاريخ الأمبراطورية العثمانية يمكننا الاستنتاج بأن الوحدة والمركزة في هذه الدولة القروسطية الكبيرة تحققتا، بشكل رئيسي، بوسائل غير اقتصادية وبسبب من وجود مؤسسات اجتماعية ـ سياسية قويّة ومتطورة [٤]. لقد حدّد إيلاء السلطات التركية اهتمامها الرئيسي لحل المسائل السياسية أهمية الإسلام الأولوية بالنسبة لها بوصفه العامل الأكثر أهمية للتوحيد الروحي. لذا، فالسلاطين العثمانيون أولوا اهتماماً كبيراً نشر الدين الإسلامي في البلدان والمناطق التي فتحوها، سواء كان ذلك عن طريق الأسلمة بالقوة، أم عن طريق إنشاء العديد من المراكز الدينية ـ الثقافية، على أساس من الملكية الوقفيّة.

وتوجد كمية كبيرة من المراجع فيما يتعلق بمسألة الأسْلمَة

بالقوة [٥]. بيد أن هذه التدابير لم تكن فعّالة بالقدر الكافي، على ما يظهر، وحسب ما يمكن الحكم عليه من خلال الاطلاع على المواد والمعطيات المتوفّرة، أقلّه من وجهة نظر المهمات المباشرة التي واجهت الفاتحين الاتراك. وهكذا فقد اكتسب إنشاء المراكز الثقافية أهمية أكبر بكثير من استعمال القوة لنشر الإسلام [٦]. وقد اضطلعت المراكز المُنْشَأة في المدن، عادة، بتعدّد مقاصدها واتجاهات أهدافها. فلم يقتصر عداد هذه المجمّعات على الجوامع والمساجد، بل شملت كذلك المدارس والمضافات (بيوت الضيافة) والمستشفيات ومآوي الدروشة والمطابخ والمساكن المخصّصة لرجال الدين وخدامهم وغيرها من المنشآت ذات الأهميات الاقتصادية المختلفة والتي كانت تؤمّن مداخيل كبيرة جداً [٧].

كانت السلطات المركزية تطمح إلى إعادة بناء سريعة للمدن المُجتاحة وبعث الصناعات الحرفية والتجارة، وذلك من خلال إقطاع الأوقاف أراضي جديدة وإعطائها مداخيل جديدة واردة من القرى وضرائب محصلّة من المواطنين والمنشآت المدنيّة المختلفة. أما الهدف الثاني (الذي لا يقل أهمية عن الأول) لهذه السياسة، فيتلخص في نشر تأثير الإسلام وخلق الظروف المؤاتية أمام الاستعمار التركي للأراضي التي احتلّها، وبالتالي خلق الظروف لتوطيد السيادة العثمانية عليها. وتشهد الأرقام التالية على عظم اتساع السياسة التي نتكلم عليها: لقد بُني على الأراضي اليوغوسلافية (يوغوسلافيا الراهنة) خلال عهد السيادة التركية ٣٥٠٠ جامع تتراوح بين الصغر والضخامة؛ ١٥٠٠ مدرسة؛ ٤٠٠ معهد ديني؛ ٤٠٠ تكيّة للدراويش؛ ١٠٠٠ نافورة وغيرها من المصادرة المائية؛ ٥٠٠ خان؛ ٢٠٠ حمّام؛ ٦٠ سراية وعدد كبير من المؤسّسات ذات الطابع الديني والاقتصادي، والتي كانت تعتمد نفقاتها على الممتلكات الوقفية [٨].

والجدير بالذكر أن ممارسة إنشاء المراكز الثقافية ـ الدينية على أساس الملكية الوقفية كانت قد نشأت قبل ظهور الدولة العثمانية بزمن طويل، فكانت السمة العامة لنشاط الحكّام المسلمين. ولقد أفاد السلاطين من العادات والتقاليد التي كانت تسود الحياة الاجتماعية في

الشرقين الأدنى والأوسط، وذلك خلال بنائهم للنظام السياسي العثماني. وكلما كانت عملية تشكُّل هذا النظام تتطور وتذهب نحو حدودها الأبعد، كلما أصبح من البديهي أن النظام كان يخضع لتأثير النظم السياسية العربية - الفارسية، وكذلك التركية - المنغولية والبيزنطية. فلم تكن هذه النظم تبدو وكأنها تختلف فيما بينها، حيث تجمع بينها سمات عامة مشتركة من أصل واحد مصدره ذلك التشابه التيبولوجي لوظائف الاستبداديّات الشرقية (والتي يمكن أن نصنّف معها الدولة البيزنطيّة أيضاً مع بعض التحفّظات والاستثناءات اللازمة والملائمة)[٩]. ومن بين تلك السّمات ينبغي أن نذكر السعي نحو توحيد السلطتين الزمنية والروحية.

وليس ثمة إمكانات، في حدود هذا المقال، لتبيان تنوع أشكال تجسُّد الميل المذكور، على أننا سنشير، فحسب، إلى أنه تحقّق على نحو خاص ومتميّز في الإمبراطورية العثمانية. فقد كان نظام الإدارة العسكري - البيروقراطي المتماسك برئاسة السلطان (باديشاه) يتعايش مع طبقة العلماء (رجال الدين)، الذين كانوا يقومون بدور حاملي أفكار التيوقراطية ومبادئها. وقد أُمكن التغلّب على الازدواجية (الثنائية) في البنية السياسية وتمّ توحيد هاتين القوتين في نظام واحد هو نظام الدين والدولة، فلم يتسنَّ تحقيق ذلك إلا عن طريق إعلان السلطان «ظلاً للّه على الأرض»، وفي الوقت نفسه، عن طريق إدخال السواد الأعظم الأساسي من رجال الدين في صلب جهاز الدولة[١٠].

ويقلّب المؤرخون، على نحو مختلف، طابع العلاقة المتبادلة بين السلطتين الروحية والزمنية في النظام السياسي العثماني. فمنهم مثلاً، وخصوصاً، من يتبنّى وجهة النظر التي صاغها «ن.أ. إيفانوف» الذي يرى أنه «لم يكن هناك فصل بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية في الإمبراطورية العثمانية، حتى أنه ليس ثمّة حدود دقيقة بين الوظائف الدينيّة والإدارية. فقد كانت السلطتان تتداخلان وتتكامل إحداهما مع الأخرى»[١١]. ومن بين السّمات المميزة الأخرى للنظم العثمانية يعتبر «إيفانوف» أن «تعدد العلاقات الإنسانية وتنوعها سواء كانت العلاقات السائدة في العائلة أو في المجتمع والدولة، كانت تضبطه مبادىء الشريعة

وفق التفسيرات والتأويلات التي أتى بها المذهب الحنفي »[11]. إن هذه الخصائص المذكورة أتاحت للمؤرخ إمكانية تحديد النظام السياسي العثماني وتعريفه بأنه «تيوقراطيًا مُوَحَّدة».

ومما يعتقد أن مثل هذه النظرة إلى المسألة تعتبر نتيجة خاصة وفريدة تُسبَغ على التصورات التقليدية الشائعة حول الإمبراطورية العثمانية، هذه التصورات التي لا تعكس العمليات الفعلية الحقيقية التي جرت في الفترة الواقعة بين القرنين السادس عشر والثامن عشر. وتنطلق هذه التصورات من رأي يعتبر المجتمع العثماني مجتمعاً ساكناً، الأمر الذي من شأنه أن يتيح استخدام المعطيات العائدة إلى القرن الثامن عشر، لتقويم الوضع خلال الحقبة الواقعة بين القرنين الخامس عشر والسادس عشر. كما أنه، فضلاً عن ذلك، يُفهم انعدام الحدود الدقيقة الواضحة بين السلطتين الزمنية والروحية وكأنه علامة على تلاحمهما الكامل. وأخيراً، ثمة مبالغة واضحة ـ في المراجع التي تتناول هذه المسألة ـ في إبراز أهمية معايير الشريعة، دون الأخذ بعين الاعتبار تأثير التقاليد الما قبل ـ إسلامية (التركية ـ المنغولية) والبيزنطية على السواء، كما أنه لم تؤخذ بعين الاعتبار معايير القانون العادي السائد في أوساط شعوب الإمبراطورية العثمانية، هذه الشعوب التي احتفظت بقيمتها المهمَّة في جميع مجالات الحياة الاجتماعية.

ولقد بيّن «ف.ف. بارتولد» في حينه أن السلطة العليا في الخلافة العربية لم تتسم بالطابع التيوقراطي الخالص إلاّ في عهد الخلفاء الأول («الراشدين»)، حيث كانوا يعتبرون قادة روحيين (أئمة)، إضافة إلى كونهم قادة عسكريين (أمراء للمؤمنين)[12]. وقد جرى، فيما بعد وتحت تأثير تقاليد الحياة السياسية الما قبل ـ إسلامية في الشرق الأدنى، انفصال السلطتين الزمنية والروحية عن بعضهما البعض؛ هذا الانفصال الذي حدث في البداية كان انفصالاً حقيقياً فيما بات لاحقاً انفصالاً شكلياً (على عهد البويهيين والسلجوقيين). ولقد احتفظ الخلفاء، في الواقع، لأنفسهم بوظيفة الإمام، في حين انتقل حكم الدولة وإدارتها إلى أيدي السلاطين. والحقيقة (كما أشار «بارتولد») أن وظيفة كَوْن السلطة العليا في العالم الإسلامي تنتمي إلى الخليفة، فقد

كان السلاطين ملزمين بالحصول من هذا الأخير على رضاه. وبهذا فقد انطبعت السلطة الزمنية أيضاً «بمسحة دينية طالما اعتبرتها السلطة الزمنية، في كل الأزمان وعند كل الشعوب، أمراً ضرورياً لها»[١٤]. وفي الحقيقة فإن نظاماً جديداً من العلاقات المتفاعلة بين شكليّ الحكم ينطلق من حقيقة وجود كل منهما مستقلاً عن الآخر كان قد استوى في العصر السلجوقي، نظاماً يميّز سلطة السلاطين عن هيبة الخلفاء. وقد أدّت ضرورة توحيد هاتين السلطتين ومركزتهما بين يدي حاكم واحد، إلى تغيّر مضمون مفهوم «السلطان». وهكذا، يُعلَن حامل هذا اللقب «ظلاً لله على الأرض»، وبمعنى آخر جرى إضفاء طابع تقديسي على السلطة السلطانيّة[١٥].

وتحت تأثير العصور المذكورة لم تكن تقاليد إدارة الدولة العربية ـ الفارسية تملك، على ما يبدو، موقفاً موحّداً من مسألة الحكام المطلقي اليد، بالشكل الذي فهمه العثمانيون. فالكثير من العلماء، ومنهم ابن خلدون الذي نالت مؤلفاته شعبية كبيرة في أوساط رجال السياسة الأتراك، أصرّوا على أن حياة الدولة ينبغي أن تُضبط فقط من طريق الشريعة، فيما اعتبر علماء آخرون حق الحاكم بسنّ قوانين تطال مجالات من حياة المجتمع، لم تتناولها الشريعة، أمراً ممكناً. وقد وجد هذا الرأي انعكاساً في كتاب «سياسة نامة» العظيم الذي وضعه نظام الملك (أبو علي حسن الطوسي).

أما فيما يتعلق بالتقليد التركي ـ المنغولي فقد غلّب، دون ريب، السلطة الزمنية على السلطة الروحية بشكل حاسم تماماً. ويرى المؤرّخ التركي «خ. إنالجيك» أن هذه المقاربة تنجم من معنى آخر مُضمَّن في مفهوم الدولة. فبالاختلاف عن الفهم الإسلامي التقليدي للدولة باعتبارها تجمعاً دينياً ـ سياسياً، كانت الدولة بالنسبة إلى الشعوب التركية ـ والمنغول لاحقاً ـ مجرّد تجمّع سياسي خالص. وهكذا، فقد كان من الطبيعي أن يُعتبر الخان، وهو الحاكم الممنوح السلطة من الله، مصدر القوانين التي غالباً ما كانت ترتكز إلى عادات الشعب ومتطلّبات الدولة[١٦].

ولقد أصبح الآن من الصعب إثبات أي من التقاليد ترك التأثير

الأقوى على تأسيس النظام السياسي العثماني ؛ ولكن الواضح تماماً أن التناسب بين ما هو زمني وما هو روحي فيه لم يبق دون أن يطرأ عليه تغيير. وعلى ما يبدو، كان حاملا السلطتين الزمنية والروحية - أي القائد العسكري (باي) والشيخ (الدرويش) على التوالي - يتمتّعان بإمكانات وقدرات وتأثيرات متساوية على القيادة التركية في منطقة البلقان في المرحلة المبكرة من التاريخ العثماني، مرحلة حملات الغزو التركي. وقد أدّى الغزو العسكري إلى تخريب الأراضي المجاورة، فأقيمت عليها مساكن للدراويش (ما يُسمّى: الزوايا) وأصبحت مراكز للمستعمرات التركية والتي سرعان ما كانت تصبح بدورها قواعد مساندة للمزيد من الغزوات والفتوح [١٧]. وقد حمل زواج مؤسس الدولة العثمانية عثمان باي من بنت شيخ الدراويش أديبالي رمزاً متميزاً يشير إلى هذا التوازن بين السلطتين الزمنية والروحية، كما يشير إلى محاولة توحيدهما في هذه المرحلة التأسيسية.

وفي وقت لاحق تحوّل القادة العسكريون إلى سلاطين، وحلَّ ممثّلو فئة رجال الدين (العلماء) محلّ شيوخ الدراويش المهرطقين. وبمساعدة العلماء أمكن تأسيس جهاز حكم إداري للدولة، فخرج من صفوفهم الوزراء العثمانيون الأول. وبفضل الجهود التي بذلها العلماء تغلّب النَّفَس السنّي للإسلام على ما عداه في أوساط الإقطاعيين الأتراك، وانتزعت الشريعة الإسلامية كل تلك القوانين التي كان يسنّها الحاكم بموجب سلطاته الممنوحة له من الله، فحلّت محلّها. وعلى الرغم من أن السلاطين كانوا يتوجهون إلى الخلفاء العباسيين القاطنين في القاهرة [١٨]، سعياً وراء الرضى والاعتراف، إلا أن التقليد التركي - المنغولي ما فتىء يترك بصماته على نشاطاتهم. وبهذا الصدد يلفت «خ. إينالجيك» نظر المؤرخين إلى شخصية «قاضي العسكر» وهي الشخصية الروحية الأكثر تأثيراً ضمن التراتبية العثمانية حتى العام ١٤٢٤ [١٩]. لقد عنى وجود مؤسسة القضاء العسكري الأعلى أن سلطة قضاة الشرع تحدَّدت، وبصورة أساسية، في إطار مجال القانون المدني أي الفصل في قضايا وشؤون المواطنين والسكان (الرعيّة)، في حين أن قضايا ممثّلي الطبقة المسيطرة (العسكر) كانت من اختصاص قضاة العسكر.

لقد كثرت الشكوى، بنوع خاص، في الانتقاص من مكانة الشريعة وحقوقها في عهد حكم السلطان بايزيد الأول (١٣٨٩ - ١٤٠٣) الذي قام بالمحاولة الأولى، ولكن الفاشلة، لتحويل الدولة العثمانية إلى امبراطورية. ويوصف، عادة، عهد بايزيد الأول في التاريخ التركي بأنه عهد الإنجازات الكبيرة؛ ففي أثنائه عُززت خزينة الدولة بشكل خاص وفُرضت ضرائب جديدة مبنية على أساس العرف (أي وفق إرادة الحاكم وعلى أساس من التقليد المتّبع)، وبُدىء بتسجيل المواطنين وإنشاء الدواوين. كما بدأ في عهده أيضاً يتطور على نحو واسع نظام «قابيقولو»: أي استخدام العبيد في الوظائف الحكومية التي خرجت بالكامل من مجال تأثير الشريعة وفاعليتها. وفي نشاطه القانوني كان بايزيد يعتمد على طرق وأساليب الإدارة التركية - المنغولية التي كانت تمنح الحاكم حق سنّ قوانينه الخاصة انطلاقاً من مصالح الدولة ومتطلّبات طبقة العسكر [٢٠].

وإثر هزيمة بايزيد في معركة أنقرة عام ١٤٠٢ توقفت تلك العملية عن التطور وعاد دور العلماء يتعاظم بحدة في إدارة الدولة. ومع ذلك بقي تداخل وظيفتيّ السلطتين الزمنية والروحية واضحاً بالقدر الكافي، الأمر الذي يشهد عليه نشوء مؤسسة شيخ الإسلام (المفتي الأعلى) وهو رجل الدين الأول في الدولة. وقد لعب شيوخ الإسلام في مرحلة متأخرة دوراً مهماً في الحياة السياسية للدولة العثمانية، إلا أن موقعهم لم تتحدد معالمه فُجاَءَةً. ويُعتقد أن المؤسسة نفسها أنشأها مراد الثاني عام ١٤٢٤ وكان المفتي الأول محمد شمس الدين الفناري (١٣٥٠ - ١٤٣١) [٢١]، الذي يزجّه بعض المؤرخين في الأتباع المقرّبين جداً من الشيخ بدرالدين السماوي. فهذا الأخير، وكما هو معروف، قاد عام ١٤١٦ انتفاضة شعبية جبارة تكبَّد جيش السلطان ثمناً باهظاً لقمعها والقضاء عليها. ففي أحد مؤلفات الشيخ (جامع الفصلين) يرد ذكر الجدال الذي دار بين بايزيد الأول ومحمد الفناري حول مسألة حقّ السلطان المطلق في إصدار المراسيم باسمه [٢٢].

وبتعيينه الفناري في منصب شيخ الإسلام، كان مراد الثاني يهدف بوضوح من وراء ذلك أن يضمن استقراراً داخلياً لنظامه عن طريق

التعاون الفعّال مع العلماء، وفي الوقت نفسه الإشراف عليهم ومراقبتهم، ومع ذلك فلم يكن وضع الفناري في التراتبية العثمانية رفيعاً. فقد كان على شيخ الإسلام أن يحصل على أجر يومي مقداره ٣٠ أكتشهْ لقاء واجباته بإعطاء الفتاوى، في حين أن قاضي العسكر كان يتلقّى أجراً يومياً يبلغ ٥٠٠ أكتشهْ[٢٣]. هذا، ولم يكن المفتي الأعلى يعتبر من الشخصيات المؤثرة والفاعلة في الدولة حتى نهاية القرن الخامس عشر.

وعلى الرغم من أن محمد (الثاني) الفاتح (١٤٥١ ـ ١٤٨١) قد أنْعَمَ عام ١٤٨٠ على رأس العلماء بلقب شيخ الإسلام وزاد أجره اليومي إلى ٢٠٠ أكتشهْ، إلاَّ أن المفتي الأعلى لم يُدْخَل في عداد الديوان السلطاني، أضف إلى ذلك أن كل تعيينات المدرّسين والمفتين والقضاة ظلت بيد السلطان والوزير الأول (الصدر الأعظم فيما بعد) وقضاة العسكر. وأيّاً تكن الحال فإن وجود شخصية دينية مهيبة، تشبه في بعض جوانبها شخصية الخليفة، في الدولة العثمانية، عزّز من تأثير الحكّام الأتراك في العالم الإسلامي.

وفي عصر استقرار الإمبراطورية العثمانية وتطورها (النصف الثاني للقرن الخامس عشر ـ النصف الأول للقرن السادس عشر) ما لبثت العلاقات المتفاعلة بين السلطتين الزمنية والروحية أن تغيّرت مجدّداً. ولعل بالإمكان تلمّس هذه تغيّرات بوضوح خاصة في فترة حكم محمد الفاتح الذي كان يسعى إلى توسيع مرامي سلطة البادیشاهات العثمانيين حتى الاستبداد المطلق، وذلك من طريق إعادة تنظيم جهاز الدولة الإداري. ولقد آثر محمد الفاتح في معرض نشاطه الإصلاحي الاستناد إلى نموذجي التنظيم السياسي التركي ـ المنغولي والبيزنطي، اللذين ينطلق كل واحد منهما من مفاهيم زمنية خاصة به طبعاً. ومن التدابير المختلفة التي قام بها هذا السلطان تلك الموجَّهة إلى رفع مكانته وهيبته هو نفسه، فيما احتلّ كذلك مكاناً خاصاً وضع جملة من قوانين الدولة أُسميت «قانون نامه».

بيّنت الدراسات التي وضعها الباحثون المعاصرون، المتخصصون في التاريخ العثماني، أنه وضع خلال سنوات حكم الفاتح قانونا نامه اثنان. فقد وُضع أولهما عقب فتح القسطنطينية مباشرة عام ١٤٥٣ فشمل

ببنوده المسائل الإدارية والمالية والعقوبات، وثبّت مبدأ فرض الضريبة على الرعية [٢٤]. أما القانون نامه الثاني فمن المحتمل أن يكون قد صيغ في نهاية السبعينات وكُرِّس للبناء الحكومي (الدولتي) للأمبراطورية العثماني [٢٥]. وتعتبر هاتان الشرعتان العامّتان (ومعهما كل «القوانين ـ نامه» الموضوعة على أساسهما في المقاطعات) من وجهة نظر القانون الإسلامي تجديداً مهماً حدَّ من دور الشريعة. والحقيقة أن هذه القوانين الموضوعة اعتبرت في بداية الأمر ذات طابع غير رسمي. فقد كان هدفها الأساسي يتلخّص في إعطاء السلطان تصوراً عاماً عن المؤسسات الأساسية للإدارة ومبادىء نشاطها. بيد أنها في السنوات اللاحقة، وكما بيّنت بحوث «أو. هيد» اتخذت طابعاً رسمياً وبدىء باعتمادها مرجعاً لدى حل قضايا الدولة وفي ممارسة القضاة مهمّاتهم [٢٦]. ويبقى أخيراً أن نشير بوجه خاص إلى موضوعة أن القوانين السلطانية، المستمدّة من معايير القانون الاعتيادي، غالباً ما كانت تتناقض مع دوغماءات الشريعة التي كان القضاة يعتمدون عليها في ممارستهم.

وليس ثمة داع للشك في أن معاصري محمد الفاتح لاحظوا التناقض القائم بين الشريعة والقانون ملاحظة لا تقل عمقاً عن باحثي القرن العشرين. ونود في هذا الصدد لفت الانتباه إلى المحاولة التي قام بها رجل الدولة التركي والمؤرخ (نهاية القرن الخامس عشر) «طورسون باي» لصياغة تصوّر أكثر اكتمالاً حول الدولة والقانون بما يتلاءم مع الظروف العثمانية. فقد أكد، على سبيل المثال، أن الله خلق الإنسان كائناً اجتماعياً لا يستطيع العيش ضمن المجموعة، فلَكيّ يتمكن الناس من تأمين وسائل وأسباب العيش فلا بد من أن يساعد بعضهم البعض. أما إذا لجأ كل فرد للتفكير بنفسه فقط فلا شك أن العداوة والفرقة ستفتّ عضدهم، ولذا تصبح الهارمونيا الاجتماعية ضرورية جداً بحيث سيتمكّن كل فرد من أن يشغل مكانه في المجتمع وفق قدراته وحسب ما يستطيع تقديمه. وإن هذه الهارمونيا (أو النظام) لا يمكن بلوغه إلا بفضل الحاكم المختار من الله. فالحاكم ـ القائد يرتكز في نشاطه إلى توجيهات ربانية (وهي أحكام الشريعة) وعقله الدولتي الخاص.

فالأحكام الشرعية تحدّد نظام العالمين المادي والروحي، في حين يكمن دور العقل هنا في دعم هذا النظام وتعزيزه. ومن هنا يُستنتج أن ثمة ضرورة لوجود سلطة الحاكم وقدرته، والمدعو إلى تحديد موقع كل إنسان في المجتمع، وهذا هدف لا يتحقق إلا بواسطة القوانين. وبالامتياز عن أحكام الشريعة الأبدية، فإن القوانين التي يسنّها الحاكم ترتدي طابعاً مؤقتاً، وهي صالحة فقط طالما هو على قيد الحياة. ولهذا، فالحكام الممنوحون السلطة والقدرة يجب أن يكونوا دائماً في قلب المجتمع لكي يضمنوا أو يؤمنوا النظام الاجتماعي وأمن الناس والعدالة [٢٧]. وهكذا، نلاحظ أن طورسون باي - وحسب ما يراه «إينالجيك» - يفرق بدقة بين السلطتين الزمنية والروحية مع تدليله على علاقتهما المتبادلة في حياة المجتمع. ومما لا شك فيه أن أفكار هذا الرجل كانت تقع في أساس فلسفة العثمانيين السياسية.

من الأحداث ذات الأهمية الفائقة الدالّة على طبيعة النظام السياسي العثماني، تلك المتّصلة باحتلال سليم الأول لمصر عام ١٥١٧. فكما هو معلوم، تمكن سلاطين المماليك من شغل المكانة الأولى وكسب الاحترام في العالم الإسلامي بعدما آووا لديهم آخر من تبقّى من السلالة العباسية، وبعدما وطّدوا إشرافهم على مكة والمدينة بتنظيمهم الحج السنوي إلى الأراضي المقدسة. بيد أن تحوُّل الدولة العثمانية في النصف الثاني من القرن الخامس عشر إلى إمبراطورية عالمية، أسهم في تعاظم هيبة السلاطين ومكانتهم. فتوجه السلطان المصري عام ١٥٠٩ نحو اسطنبول لطلب المساعدة لردّ هجمات الأسطول البرتغالي على سواحل شبه جزيرة العرب، اعتبر في الواقع اعترافاً بدور العثمانيين في الدفاع عن العالم الإسلامي. ولم تنقض ثمان سنوات حتى أصبح العثمانيون أنفسهم مالكي زمام الأمر في مصر وجزء كبيراً من الشرق العربي. فعلى أثر فتح السلطان سليم الأول للقاهرة، حمل معه آخر الخلفاء العباسيين (المتوكّل) وعلامات سلطته الرئيسية (كعباءة النبي والراية وغيرها من الأشياء المقدسة). ونتيجة لهذه الممارسات ترددت أسطورة عن أن المتوكل قد نقل إلى السلطان العثماني جميع صلاحياته وسلطاته.

وكثيراً ما نعثر في أعمال وكتابات العلماء الروس والسوفيات (ف.د. سميرنوف؛ ف.ف. بارتولد؛ ف.أ. ثموردليفسكي؛ أ.س. تفيريتينوفا) على تفنيدات لذلك الطابع المختلق للتأكيدات المذكورة [٢٨]. فالسلطان سليم لم يحتكر لنفسه وظيفة الزعيم الروحي للمجتمع الإسلامي، بل اكتفى بلقب «خادم الحرمين» والحصول على مفتاحيهما. غير أن هذا اللقب، إضافة إلى الاحتفاظ بمخلّفات البني المقدّسة، عززا من ادّعاء السلاطين العثمانيين الزعامة على العالم الإسلامي. فبالنسبة إلى السلطان سليم لم يكن الأمر الرئيسي القبض على السلطة الروحية، بل استخدام الهيبة الدينية لتوطيد مكانته. وفي حال أن هذا الاستنتاج ليس استنتاجاً سليماً، إذن لكان بقاء شيخ الإسلام في الدولة غير ضروري البتّة. فلقد آثر السلطان سليم الإبقاء على منصب المفتي الأعلى الذي كان ذا أهمية تيوقراطية مع أنه كان يدين للسلطان في الواقع. وقد يكون في المثل الذي سنورد دلالة مميزة على العلاقة التي تصل بين السلطان وشيخ الإسلام. جرت الحادثة خلال حياة سليم الأول، حين حاول المفتي الأعلى آنذاك علي الجمالي مرةً أن يناقش أحد قراراته، إلا أن السلطان قطع الطريق على المفتي بحزم قائلاً له إن هذا يعتبر تدخّلاً في شؤون الحكم والدولة [٢٩].

وقد تابع ابن سليم وريثه السلطان سليمان القانوني (١٥٢٠ ـ ١٥٦٦) نهج تثبيت سلطة السلطان الفردية. فقد ارتبط باسمه عدد من التشريعات القانونية التي أصدرها على شكل قوانين وفرمانات ومراسيم، على الرغم من أن التشريعات التي عُزِيَتْ إليه كانت قد وضعت قبل تولّيه السلطة بزمن طويل كما اكتُشف مؤخراً [٣٠]. ومع ذلك فقد نما دور شيخ الإسلام بشكل واضح خلال سنوات حكم سليمان القانوني، وخصوصاً بفضل الجهود التي بذلها محمد أبو السعود (١٤٩٠ ـ ١٥٧٤) الذي تمكّن من أن يصبح واحداً من حاشية السلطان المقرّبين. صحيح أن موقع المفتي الأعلى ظلّ كما في السابق مهتزاً، الأمر الذي تشهد عليه الحقيقة المعروفة المتعلّقة بالإخلال بمبدأ تعيين شيخ الإسلام مدى الحياة. ففي عام ١٥٤٢ عارض شيخ الإسلام آنذاك «كوجا تشيغيزاده» (١٤٧٦ ـ ١٥٤٧) بشدة إنشاء الأوقاف

بالنقود ، والذي كان يسهم في تطوير العمل الربّائي ، فما كان من قاضي العسكر السابق «محمد أبو السعود» إلاّ أن وقف ضده حتى تمكّن من عزله من منصبه [٣١]. وقد أثّر هذا الأمر تأثيراً جدّياً على سياسة مريدي كوجا وأتباعه. فإذا كان بإمكان شيوخ الإسلام في السابق أن يعارضوا قرارات السلطان علانية فإنهم باتوا بعد كوجا يؤثرون البحث عن طرق ما لموافقة الحاكم! وتشهد على ذلك بشكل خاص فتاوى أبي السعود نفسه، حيث كانت تعتمد في بعض الحالات على قوة الفرمانات السلطانية [٣٢].

هذا، وقد تركت التغيّرات الجدية التي حدثت في الحياة الاجتماعية ـ الاقتصادية للمجتمع العثماني خلال النصف الثاني من القرن السادس عشر، تأثيرات حاسمة على النظام السياسي؛ فتغيّرت كذلك العلاقة التناسبية بين السلطتين الزمنية والروحية. فالهبوط السريع الذي شهدته القدرة العسكرية، وكذلك الصعوبات الاقتصادية المتزايدة في الدولة، والتناقضات الاجتماعية الناشئة؛ كل ذلك أُضعف من هيبة السلطة المركزية فيما قَوَّت، من ناحية أخرى، الميول الطاردة الذاهبة من المركز نحو مقاطعات الإمبراطورية. في هذه الظروف، أصبح البلاط السلطاني يستخدم الدين بجرعات أكبر ومقاييس أوسع، بوصفه الوسيلة الأكثر أهمية للحفاظ على وحدة الإمبراطورية بكليّتها. وبالمقابل تعاظم دور العلماء وعلى رأسهم شيخ الإسلام، كما تعزّزت قيمة معايير الشريعة وبالتالي تقلّص حجم الاعتماد على القانون الدولتي المسنون. وما لبث سلاطين العثمانيين الذين أتوا بعد سليمان القانوني أن بدأوا يستعيضون عن «القانون ـ نامه» بنشر مراسيم عن العدالة (ما يُسَمَّى: «عَدالَتْ ـ نَامَهْ»). وهذه المراسيم لم تعد تحتوي على موضوعات وأحكام قانونية جديدة، بل كانت تطلب من أصحاب النفوذ والمناصب والمسؤولين العثمانيين مراعاة معايير وأحكام الشريعة والقوانين المعمول بها، وتمنع عسف وجور المأمورين وفرضهم ضرائب «غير قانونية» جديدة [٣٣].

تظهر في حواشي النسخ المخطوطة لـ «القانون نامه»، التي كتبت في نهاية القرن السادس عشر وحتى القرن السابع عشر، كتابات تتحدث

عن خطأ هذه أو تلك من الموضوعات وأنه يجب إلغاؤها بوصفها تناقض الشريعة. وإننا لواجدون مثل هذه الملاحظات في هوامش «قانون نامه» سليم الأول التي أعادت نشرها «أ.س. تفيريتينوفا» عن نسخة مؤرّخة عام ١٥٦٤. وبالطبع فإن الذي كتب الملاحظات شخص آخر مجهول في وقت متأخر. وعلى سبيل المثال، كُتبت الملاحظة التالية تعليقاً على مسألة استبدال عقوبة الموت جزاءً على القتل بفدية مالية: «حسب القانون (ويعني هنا الشريعة ـ المؤلف) يستحقّ القاتل الموت، وعقوبة الموت بالنسبة للقاتل قانونية. لا فدية. صحيح؟»[٣٤]. ثم نجد الملاحظة التالية تعليقاً على العقوبات الموقعة للتسبّب بالجرح: «ليس هناك عادة، فهذا خطأ. فإذا لم تثبته الشريعة فلن يحدث أي شيء»[٣٥]. ثم يلي ذلك في نص القانون ـ نامه مقطع يتناول مسؤولية سكان المنطقة أو القرية حيث يكتشف إنسان مقتول، فيرد التعليق التالي: «في هذه [الحالة] تُعطى الأهمية للشريعة. فإذا تتطلب الأمر حسب الشريعة فدية دم فلتكن فدية، وإذا لم تحكم بذلك فلا ينبغي دفع شيء لقاء ذلك. إن ما تحكم به الشريعة هو وحده النافذ»[٣٦].

وقد أدّى النزوع نحو إعطاء الأهمية الأولى لأحكام الشريعة والإنقاص من قيمة القانون في نهاية القرن السابع عشر إلى محاولة إلغاء الرسوم والديوانيّة، أي الضرائب غير الشرعية. وقد بلغ الأمر بالسلطان مصطفى الثاني (١٦٩٥ ـ ١٧٠٣) حدَّ إصدار مرسوم يقول فيه إنه في المستقبل ينبغي على القضاة أن يحكموا فقط بتلك العقوبات التي فرضها الله ونبيّه، وإنّه يجب تعديل جميع الاشتراعات بما يتوافق مع الشريعة، وأما مصطلح «قانون» فلا يجوز استخدامه جنباً إلى جنب مع كلمة «الشريعة»[٣٧]. وبناء على جردة أجريت لمحتويات مكتبة أحد مأموري الدولة الماليين في القرن الثامن عشر تبين أنه لا وجود ولو لنسخة واحدة من القوانين ـ نامه السلطانية[٣٨]. ومن المفهوم تماماً أنه عُمد في ممارسات الحكم آنذاك إلى إدخال عادة استفتاء شيخ الإسلام للإدلاء بفتواه في كل مسألة ذات أهمية معيّنة.

وقد لاحظ «ف.أ. غوردليفسكي» أنه منذ نهاية القرن السابع عشر تُسجل محاولات السلاطين العثمانيين الظهور بمظهر القادة الروحيين

للعالم الإسلامي. وعلى الرغم من أن هذه التصرّفات الادّعائية لم تكن صادقة أو صحيحة، إلا أنهم أسهموا في تكوين تصوُّر لدى الأوروبيين عن السلطان وكأنه «الخليفة الأعلى للقانون الإسلامي» وأن الدولة التركية ذات طابع تيوقراطي. وبتصوّرنا فإن مفهوم «التِّيُوقَراطْيَا الموحَّدة» لا يمكن تطبيقه على الإمبراطورية العثمانية حتى في القرن الثامن عشر. فهذا المفهوم لا يأخذ بعين الاعتبار التقاليد التي تكونت في الحياة السياسية، وهي تقاليد ميّزها تعايش السلطتين الزمنية والروحية واتصالهما ببعضهما البعض عبر علاقة متفاعلة، علماً بأن ذلك لا يعني اندماجهما البتّة. والحقيقة أن الضعف الذي طرأ على قدرة الدولة العسكرية أوجد إمكانيات ازدياد دور العلماء وتعاظمه من حيث التأثير، وبالتالي اتّساع نطاق تأثير الشريعة نفسها. بيد أنه لا يجوز أن نسقط من الحسبان تأثير أو فعل العوامل التي عزّزت في ذلك الوقت البدايات الزمنية في النظم العثمانية، خصوصاً ظهور قوى اجتماعية جديدة كالأعيان والبيروقراطيا المحترفة، إضافة إلى الأثر الفعّال الذي كانت تتركه الأفكار والتوجّهات القيمية والنظم الأوروبية المتعاظمة [٣٩]. وبجانب ذلك كله لم تسهم ادعاءات السلاطين الأتراك حول لقب الخليفة في حلّ المشاكل الأكثر حدّة، التي واجهت الإمبراطورية العثمانية في القرن الثامن عشر. فقد شكل نضال سكان المقاطعات البلقانية التحرُّري الخطر المهدِّد الأساسي لوحدة الإمبراطورية، هناك حيث لم يكن الثقل النوعي للإسلام كبيراً. وليس من قبيل الصدف أن رجالات السياسة والدولة العثمانيين حاولوا دائماً - حتى نهاية القرن التاسع عشر - أن يضعوا بمواجهة حركة التحرر الوطني المتعاظمة مفهوم «العثمانية» وليس «الإسلام». ولهذا، فلا يجوز النظر إلى محاولات إدخال الخلافة إلى تركيا في القرن الثامن عشر على أنها تشكيل لاندماج وُجدَ (أو كان موجوداً) للسلطتين الزمنية والروحية. بل إن تلك المحاولات لا تعدو كونها شهادة على الأزمة المتفاقمة لكل النظام السياسي الذي بلغ نقطة التناقض السافر مع الظروف المتغيرة المستجدّة في حياة المجتمع العثماني.

الهوامش

(١) ن.أ. إيفانوف: عن الخصائص التيولوجية للإقطاعية العربية ـ العثمانية. - «شعوب آسيا وأفريقيا»، ١٩٧٨، العدد ٣، ص ٤٥ ـ ٦٦؛
إ.م. سميليانسكايا: بنية الطبقة المسيطرة في الشرق الأدنى وتطورها عشية العصر الحديث. ـ المصدر السابق نفسه ص ٦٧ ـ ٨٠.

(٢) غ.يا. سمولين: الانتفاضة ضد الإقطاعية في الصين ما بين النصف الثاني للقرن العاشر والربع الأول للقرن الثاني عشر، موسكو، ١٩٧٤، ص ٩٩ـ ١٠٠؛ أ.ف. مليكسيتوف: السياسة الاجتماعية ـ الاقتصادية لهومين ـ دان، ١٩٢٧ ـ ١٩٤٩، موسكو، ١٩٧٧، ص ٧ـ٨.

(٣) المرجع السابق نفسه.

(٤) H. Inalcik. The Ottoman Empire, the Classical Age. 1300-1600. L., 1973; N. Berkes. Türkie iktisat tarhiti. Istanbul, 1972.

(٥) انظر مثلاً: ب. بتروف «آسيميلاتورسكاتا بوليتيكا نا تورسكيتي زافوييفاتيلي»، صوفيا، ١٩٦٢.

(٦) O:L. Barkan. Osmanli Imparatorlugúnda imaret Sitelerinin Kurulus ve isleyis tarzina ait arastirmalar. – Istanbul üniversitesi Iktisat Fakultesi mecmuasi. T. XIII, 1963.

(٧) ف. موتافتشييفا: زارولياتا نا فاكفاف غارادسكاتا نا بالغانيتي بود تورسكا فلاست (XVIII - XV). ـ «إزفستيا نا إنستيتوت زا إيستوريا». صوفيا، ١٩٦٢، مجلد ١٠، ص ١٢٦ ـ ١٣١.

(٨) أ.س. تفيريتينوفا. بعض الملاحظات حول أهمية وقف الأراضي في تاريخ الإمبراطورية العثمانية، ١٩٧٠، موسكو، ص ١٣٩.

(٩) ز.ف. أودالتسوفا، ك.أ. أوسيبوفا: الخصائص التيبولوجية في بيزنطية ـ. مشكلات البنية الاجتماعية لمجتمع القرون الوسطى وإيديولوجيته. الإصدار (١)، جامعة لينينغراد، ١٩٧٤، ص ١٤ـ١٩.

(١٠) M. Sencer. Osmanlidarda din ve devlet. Istanbul, 1974.

(١١) ن.أ. إيفانوف: عن الخصائص التيبولوجية للإقطاعية العربية ـ العثمانية، ص ٥٨.

(١٢) المرجع نفسه.

(١٣) ف.ف. بارتولد. الخليفة والسلطان ـ المؤلفات، المجلد (٦)، موسكو،

١٩٦٦، ص ١٨ـ٢٤.

D. Sourdel. Khalifa. - Encyclopedia of Islam. 2 ed. (E12 T.IV, fasc. 75 - 76, P. 937 - 941).

(١٤) ف. ف. بارتولد. الفكرة التيوقراطية والسلطة الزمنية في الدولة الإسلامية ـ ص ٣٠٩.

(١٥) G. Makdisi. Les rapporis entre calife et Sultan a l'epoque Saljuqide. International Journal of Middle East Studies (IJMES). T. 6, No 3. L., 1975, P. 228 - 236.

(١٦) H. Inalcik. Osmanli Imparatorluguna giris. Orfi - Sultani hukuk ve Fatinin kanunlari. Ankara Uñiversitesi Siyasal Bilgiler Fakultesi dergisi. T. XIII, No 2, P. 105 - 106.

(١٧) H. Inalcik. The Emergence of the Ottomans. — The Cambridge History of Islam. T. 1, P. 263 - 277.

(١٨) Ibid.

(١٩) H. Inalcik. Osmanli Imparatorlugúna giris, P. 107.

(٢٠) Ibid, P. 108; N. Beldiceanu. Bayazet I. — Les hommes d'Etat celebres. T. III, P., 1970, P. 300 - 303.

(٢١) M. Pixley. The Development and role of the Seyhulislam in early Ottoman history. — «Journal of the American Oriental Society». Baltimore, 1976, T. 96. No 1, P. 92.

(٢٢) H. Inalcik. Osmanli Impar. giris, P. 107.

(٢٣) M. Pixley. The development and role..., P. 92.

(٢٤) F. Kraelitz — Greifenhorst. Kanunname Sultan Mehmeds des Eroberers. — Mitteilungen Zur Osmanischen Geschichte. Vienne, 1921 - 1922. T. 1, P. 13 - 48.

(٢٥) M. Arif. Kanunnamei Mehmed Fatih. — Tarih - i Osmanli Encumeni mecmuasi. Istanbul. 1330.; H. Inalcik. Kanunname. EI[2]. T. IV, fasc. 69 - 70, P. 562 - 566.

(٢٦) U. Heyd. Kanun and Skariá in the old Ottoman Criminal Justice. — Proceedings of the Isreal Academy of Science and Humanities. T. III, NO[1]. Jerusalem, 1967; H. Inalcik. Kanun, P. 557 - 562.

(٢٧) H. Inalcik. The Nature of traditional Society: Turkey. Political Modernization in Japon and Turkey. Pricetion, 1964, P. 42 - 43.

(٢٨) ف. د. سميرنوف: كوتشو باي غومورجي وغيره من الكتاب العثمانيي (القرن السابع عشر)، عن أسباب سقوط تركيا، ١٨٧٣،

ف. ف. بارتولد: الخليفة والسلطان، ص ٥٥ـ٧٦؛ ف. أ. غوردليفسكي: هل السلطان التركي خليفة؟ ـ المؤلفات المختارة، المجلد ٣، موسكو ١٩٦٢، ص ١٨٧ـ ١٩٧.

(٢٩) H. Inalcik. The Nature of Traditional Society..., P. 44.

(٣٠) H. Inalcik. Suleiman the Lawgiver and Ottoman Law. – Archivum Ottomanicum. The Hague, 1969. T. 1, P. 105 - 138.

(٣١) M. Pixley. The development and role...; P. 94; J. Mandaville. Usurions Piety: the Cash Wakf Controversy in the Ottoman Empire. – IJMES. L., 1979, T. 10, No 3.

(٣٢) M. E. Düzdag. Seyhül Islam Ebussuud efendi fetva isiginda 16 asir Türk hayati. Istanbul, 1972.

(٣٣) H. Inalcik. Suleiman the Lawgiver..., P. 135 - 136.

(٣٤) كتاب قوانين سليم الأول.

(٣٥) المصدر نفسه.

(٣٦) المصدر نفسه.

(٣٧) U. Heyd. Kanun and Shri'a..., P. 53.

(٣٨) J. Shinder. Career line formation in the Ottoman Bureaucracy, 1648 - 1750: A new perspective. – «Journal of economic and Social history of the Orient». Leiden, 1973, Vol. XVII, No 3, P. 217 - 237.

(٣٩) للمزيد من التفاصيل انظر م. س. مايير: نحو مسألة التغيّرات في بنية الطبقة الحاكمة وتكوينها في الإمبراطورية العثمانية في القرن الثامن عشر؛ مشكلات الطبقة الحاكمة وتكوينها في الإمبراطورية العثمانية في القرن الثامن عشر؛ مشكلات التاريخ التركي، موسكو، ١٩٧٨، ص ٥٥ـ ٦٧.

ـ ٥ ـ

المبدأ الإسلامي في خلفيتيّ حزب الاستقلال الايديولوجية والسياسية (*)

تدين غالبية سكان المغرب الساحقة بالإسلام السني، فيما يشكّل الفلاحون حوالى ٧٠٪ منهم، وهم على تعلّق شديد بالعادات الإسلامية. ولا يزال الفلاحون، الأميون كلياً على وجه التقريب، المكابدون من حالات الجفاف الدوري الذي يفتك بأرزاقهم، يحتفظون بنمط حياتهم التقليدي. كما أن قسماً كبيراً من الطبقة العاملة لم يفقد بعد علاقاته بالريف، فلا يزال متمسكاً بنمط الحياة التقليدي المطبوع بسيادة القيم الإسلامية.

ولا يقل الإسلام أهمية بالنسبة إلى سكان الأرياف الوافدين إلى المدينة سعياً للعمل، والذين عجزوا عن إيجاد مكان لقوة عملهم. فهم باعتمادهم على العمل الصدفي يعيشون ظروفاً بالغة السوء.

وتتّسم بالتديّن، من ناحية ثالثة، الطبقات الوسطى في المدينة المغربية بوجه عام. هذا، ويعتبر الإسلام دين الدولة في المغرب.

لم ينقض أسبوع على توقيع الإعلان الفرنسي ـ المغربي (٩ آذار ١٩٥٦) المتعلق بإنهاء الانتداب الفرنسي على البلاد، حتى وقف سلطان المغرب ـ وهو نفسه زعيم المسلمين المغاربة ـ في مسجد حسن يلقي خطبة يوم الجمعة فسمّى فيها الإسلام بأنه الدين الحقيقي الوحيد. وتوجّه محمد بن يوسف نحو الجميع داعياً إياهم للتمسّك

(*) «ن. س. لوتسكايا».

بالتقاليد التي تربط المغاربة «بإخوتهم في الدول العربية وغيرها من الدول الإسلامية»[١].

وقد أيّد معظم أحزاب المغرب السياسية سياسة الحكومة الداعية إلى القيم الإسلامية. وعلى سبيل المثال فقد أعلن حزب الحركة الشعبية الذي أنشىء عام ١٩٥٧ والداعي إلى «الاشتراكية الإسلامية»، في برنامجه أن هدفه يتلخص في توحيد أفريقيا الشمالية تحت لواء إمامة محمد الخامس[٢] (وهو الاسم الذي أُطلق على السلطان سيدي محمد بن يوسف عام ١٩٥٧، فأصبح الملك محمد الخامس).

ومن الأمور المميِّزة التي دفعت بحكومة المغرب إلى ملاحقة الحزب الشيوعي المغربي وحظره سنة ١٩٥٩، أن نشاطه يتعارض مع دين الدولة. ونتيجة لذلك ضم الحزب الشيوعي إلى وثائقه المتعلّقة بالدعوى القضائية المقامة ضده (١٩٥٩ ـ ١٩٦٠) فصلاً خاصاً بعنوان «الشيوعية والدين» يشرح فيه موقف الحزب من الإسلام[٣]. وبالمناسبة، فقد ورد في نظام الحزب الشيوعي أنه بإمكان أي مغربي أن يصبح عضواً في الحزب مهما كان عرقه أو معتقده الديني[٤].

ويُفرَد مكان كبير للمبدأ الإسلامي في الخلفية الإيديولوجية لحزب الاستقلال، وهو أحد الأحزاب العديدة الموجودة في المغرب، وكان قد أُنشىء في بداية عام ١٩٤٤. شارك حزب الاستقلال بفعّالية في حركة التحرر الوطني، وكان في سنوات وجوده العشر الأولى الحزب الأكثر جماهيرية وشعبية. ولا تُعزى شعبية حزب الاستقلال إلى أن قادته كانوا يتمتعون بهيبة المناضلين من أجل الاستقلال فحسب (إذ لا يزال مؤسس حزب الاستقلال ورئيسه العلاّل الفاسي[٥] محتفظاً بلقب «أبو الوطنية المغربية»)، بل إلى كونهم، أي القادة، تميّزوا بنشأتهم الإسلامية التقليدية[٦]. ولا يقل من حيث الأهمية الدور الذي لعبه واقع أن السلطان المغربي سيدي محمد بن يوسف، المتعاطف مع الوطنيين، دعم قادة حزب الاستقلال فأقام معهم العلاقات. وعن الدور الكبير الذي اضطلع به الحزب في الحياة الاجتماعية ـ السياسية للبلاد تتحدث مشاركة قادته في الحكومة إبان الأعوام ١٩٥٥، ١٩٥٦، ١٩٥٨[٧].

إلا أن قادة حزب الاستقلال، الذين يعكسون مصالح البرجوازيتين

الكبيرة والمتوسطة بشكل أساسي، سرعان ما دخلوا في تناقض مع ممثّلي البرجوازية الصغيرة وجزئياً المتوسطة، فما كان من هؤلاء إلاّ أن قاموا بتشكيل جناح يساري داخل الحزب في البداية، ثم ما لبثوا أن أسسوا حزب الاتحاد الوطني للقوى الشعبية. ومما لا شك فيه أن انشقاق حزب الاستقلال أضعف من تأثيره في صفوف المواطنين المغاربة المنتمين إلى الطبقات المتوسطة. ولكن مع ذلك، فلا يزال هذا الحزب يتمتّع بسمعة جيدة حتى الآن في أوساط البرجوازية على اختلاف شرائحها (الكبيرة، المتوسطة، الصغيرة) ومثقّفي المدينة وجميع طبقات سكان الريف. ولعل سرّ نجاح حزب الاستقلال، إذا صح التعبير، لا يكمن في حسن تنظيمه فحسب، بل كذلك في الخلفية الإيديولوجية التي تلاقي هوى في نفوس المواطنين المتدينين وتناسب مزاجهم.

ويتجسّد الخط الإيديولوجي لحزب الاستقلال بأجلى مظاهره في برنامجه المقَرّ في المؤتمر الخامس الذي انعقد في كانون الثاني من عام ١٩٦٠[^٨]. ويتصدّر البرنامج فصل بعنوان «المبادىء الأساسيّة» يُعلَن فيه حزب الاستقلال بأنه حزب شعبي يُجسّد آمال الجماهير الشعبية وطموحاتها ويعبّر عنها. ويتمّ التأكيد في الفصل على المبادىء الأساسية للحزب: «الإيمان بالله؛ الإخلاص للوطن وللملك؛ الإصرار على بناء أمة حُرَّة، متحررة من أغلال الاستعمار تشكل ركائز الإسلام قاعدتها، ومساهمة في تطوير الحضارة العربية». كما أعلن الحزب كذلك عن سعيه لتعزيز العلاقات مع جامعة الدول العربية ومع بلدان أفريقيا وآسيا. ومن المبادىء المدرَجة في برنامج الحزب المبدأ المُطالب بـ«وحدة المغرب».

ويمكن تلخيص الأهداف الأساسية للحزب في النقاط الأربع التالية: «١) بناء الدولة المغربية في إطار الإسلام والحضارة العربية؛ ٢) إرساء قواعد الديمقراطية الحقيقية؛ ٣) تحقيق العدالة الاجتماعية؛ ٤) الدفاع عن الاستقلال».

ويتصدى البرنامج للموضوعة الأولى على أنها السعي الدؤوب لجعل سياسة الدولة تتمشى على أحكام الإسلام، ذلك أن الإسلام يضمن

للدولة المغربية الوحدة والحركة نحو التقدم والحضارة، ولأنه، قبل أي شيء ـ كما ورد في البرنامج ـ يحفظ في الشعب روح النضال من أجل الحرية والاستقلال.

وفي الوثيقة البرنامجية يُرى إلى الإسلام، بالتناسب مع روح العصر، بما هو نظام ديني ـ سياسي تمثل «العدالة والحرية والتقدم وتحرير الانسانية من الاستبداد والقهر» مبادئه الأساسية؛ وبما هو نظام اجتماعي ـ سياسي يتصدّى «للأخوة والحرية والتعاون المتبادل والتعاضد بين البشر من مختلف الأعراق والمعتقدات، ونشر العدالة الاجتماعية الشاملة، وينظر إلى المصالح الاجتماعية باعتبارها مقياساً للنشاط الإنساني».

ويُعرض في البرنامج إلى أن المغرب، بوصفه جزءاً من العالم الإسلامي، يسعى إلى التعاون مع الشعوب الإسلامية المستقلة لخدمة البشرية وإسداء المساعدة للشعوب المقهورة[9]. (فالتصور حول الوحدة الإسلامية يجري ربطه، هنا، بالسعي نحو مساعدة الشعوب المقهورة، مما يعني العودة الكاملة إلى إدراك التصور القديم القائل بواجبات المؤمنين الاخلاقية).

وبالإضافة إلى التزام الإسلام يُشدّد برنامج حزب الاستقلال على الأمانة لتقاليد الحضارة العربية التي ما تزال سائدة في المغرب منذ ثلاثة عشر قرناً. فصائغو البرنامج يعتبرون أن الحضارة العربية تسهم مع غيرها من الحضارات العالمية المختلفة في تقدم البشرية وأنها إنما استوت وتكوّنت تحت تأثير روح الإسلام.

وهكذا، لا تعدو النقطة الأولى أن تكون مزيجاً انتقائياً لموضوعات مثالية مع شعارات واقعية وذات شعبية لدى الناس، تلائم متطلبات التطور الاجتماعي ـ السياسي في المغرب، كما تلائم من ناحية أخرى، وفي الوقت نفسه، ذلك المناخ الذي تولّدت فيه حركة التحرر الوطني. ففي هذا الفصل بالتحديد نلاحظ وجود الرؤية الجديدة إلى التصورات الإسلامية تحت تأثير الفكر السياسي الأوروبي الغربي الذي طبع الثورات البرجوازية. إن هذه النقطة البرنامجية وضعت، على ما يبدو، خصيصاً لجذب أوسع قاعدة ممكنة من المؤيدين والمحازبين أخذاً بعين

الاعتبار التزام جماهير المغاربة بالتقاليد الإسلامية.

هذه المخاطبة لمشاعر المغاربة الدينيّة وهذا التوجّه نحو المبادىء التحرّرية الذي أُولِّت في إطاره الموضوعات الإسلامية، ساعدا إلى حدٍّ ما على إعادة خلق شعبية الحزب لدى الجماهير، والتي كانت قد تهاوت بسبب الانشقاق الحادث فيه عام ١٩٥٩. وساعد على ذلك أيضاً السعي لتحقيق وحدة المبدأ الإسلامي مع متطلّبات معينة على الصعيد الديمقراطي توافق مزاج أوسع الجماهير الشعبية.

أما النقطة الثانية من برنامج الحزب فهي أن الديمقراطية لا تعدو أن تكون نظاماً سياسياً يتوافق مع الإسلام ويضمن حرية الفرد في إطار المجتمع العادل. وقد حدّد واضعو البرنامج مصادر البناء الديمقراطي بأنها آتية من حكم الجماعة المحلي التقليدي بالتضامن مع الحاكم.

ويجري التأكيد في المقطع الثاني من فصل «الديمقراطية» في وثيقة البرنامج على أن نظام الحكم الملكي قائم على أسس ثابتة ومتماسكة، وأن الشعب المغربي مخلص للعرش والملك، ومع ذلك فحزب الاستقلال يسعى، وفقاً لبيان الاستقلال الذي أُقر في ١١ كانون الثاني ١٩٤٤، إلى بناء ملكية دستورية تؤمن مساهمة الشعب في حكم البلاد.

ومما جاء في هذا الفصل أن الشؤون المحلّية في الدولة يجب أن يديرها ممثلون مشتركون جماعيون، وأن التنظيم الجماعي ينبغي أن يكون خلية حيّة قادرة على تنظيم الناس في إطار العمل الجماعي المشترك وعلى تأمين خلق وحدة المصالح الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لدى الشعب المغربي.

ويؤكد البرنامج على ضرورة ضمان الحريات الأساسية: كحرية الضمير والفكر والتعبير والاجتماع وتأسيس الروابط (ومما نلاحظه هنا أن الحديث يدور حول الإقرار بمؤسسات ديمقراطية ليست إسلامية البتّة). ويمكن لهذه الحريات أن تصبح محدَّدة فقط بما فيه مصالح الوحدة الوطنية ووحدة البلاد وسيادتها على أراضيها، وكذلك بما يحقق «حفظ النظام»، الأمر الذي تُمليه ـ حسب كلمات واضعي البرنامج ـ «المصالح الوطنية كتأمين العمل وضمان العدالة الاجتماعية»[١٠].

والعدالة الاجتماعية موضوع عالجه واضعو البرنامج الحزبي بالتفصيل وأفاضوا في تفسيره. فهم يعتبرون أن خدمة المواطنين والمجتمع تمثّل أساس أي نشاط. فبناء مجتمع تسود فيه العدالة الاجتماعية أمر، يرتبط عندهم، بأفق بعيد المدى، ألا وهو خروج المغرب من عداد البلدان الضعيفة التطوّر والانخراط في مجموع البلدان المتطورة، المتقدمة.

ويجري ربط العدالة الاجتماعية، في برنامج حزب الاستقلال، بإحداث التقارب بين المستويات الحياتيّة لجميع طبقات الشعب وبزيادة إنتاج البضائع الاستهلاكية و «بالتوزيع العادل للدخل القومي» و «الربح العادل من الرساميل» وبالاستثمار العقلاني للثروات البشرية. وبكلمات أخرى، نلاحظ هنا أيضاً وجود محاولة لإدخال مفهوم العدالة الاجتماعية مُعالَجاً بروح برجوازية، جنباً إلى جنب مع تصورات إسلامية حول العدالة مجرّدة بما فيه الكفاية. وفي هذا الفصل عن العدالة الاجتماعية ورد أن ثمة ضرورة لانشاء مؤسسات اجتماعية وتعاونيات وإدارات حكومية، ولتشجيع المبادرة بين الناس.

وقد نادى حزب الاستقلال باحترام الملكية الخاصة. هذا، وقد جاء في البرنامج كلام على أفضلية إنشاء احتكارات للدولة، وكذلك شركات مختلطة (بمساهمة الدولة)، كما طولب بإشراف الدولة على كل القطاعات الاقتصادية. خلال ذلك يحدّد البرنامج ضرورة أن تؤخذ بعين الاعتبار الاحتياجات الوطنية في توزيع الرساميل على مختلف ميادين الاقتصاد. ويرى واضعو البرنامج أن الدخل القومي يجب أن يكون موجّهاً نحو تأمين التقدم الاقتصادي والاجتماعي للبلاد على الصعيد الوطني العام.

وهكذا، فقد أُلقيت على الدولة، إضافة إلى دورها القيادي في تطور البلاد الاقتصادي، مهمّة التقريب بين المستويات المعيشية لجميع طبقات المجتمع المغربي. وقد أكّد البرنامج على أن الاستثمار العقلاني للثروات البشرية يعتبر الأساس بالنسبة إلى بعث البلاد، الأمر الذي ينعكس في ذكر ضرورة الاهتمام الأقصى بـ «التحسين» البدني والذهني والمهني للمغاربة.

أما النقطة الأخيرة في البرنامج ـ وهي الدفاع عن مبادىء الاستقلال وحمايتها ـ فتتضمن ثلاثة فصول تتعلق بالاستقلال في الميادين السياسية والاقتصادية والثقافية. وقد أشير في المقدّمة إلى أن تقدم البلاد يعتمد قبل كل شيء على استخدام الثروات الذاتية، ومع ذلك فالحزب لا يستثني أيضاً التعاون مع كل البلدان والمنظمات الدولية بشكل لا ينتقص من سيادة المغرب.

وعلى الصعيد السياسي يعني الاستقلال، بالدرجة الأولى، وحدة الأرض والبلاد. فقد جاء في الوثيقة أن الحزب يناضل من أجل الحفاظ على السيادة ووحدة الأرض، كما أنه يسعى لإعادة بعض الأراضي المسلوخة. كما يجري التأكيد أيضاً على إخلاص الحزب لقرارات مؤتمر طنجة حول بناء المغرب العربي الموحّد مع الجزائر وتونس وليبيا.

أما في الميدان الاقتصادي فقد صيغت في البرنامج مهمات بلوغ وتحقيق الاستقلال الاقتصادي، وهي مهمات تتضمن الكفاح لتصفية الملكية الاجنبية، وضبط الانتاج المغربي والتجارة على نحو يكفل التخلّص من السيطرة الأجنبية وارساء قواعد الاستقلال النقدي والمالي. وقد اقتُرِحَ على الحكومة انتهاج سياسة اقتصادية مستقلة، ترتبط بإعادة بناء للإدارة ولنظامي الضرائب والموازنة، كما ترتبط أيضاً بتخطيط واعٍ وعقلاني يأخذ بالحسبان الامكانات الواقعية المتوفرة. ونادى البرنامج بتحرير البلاد من ربقة الارتهان التقني الاجنبي، واللجوء إلى بناء الكادرات التقنيّة والإدارية الوطنية.

وأما فيما يتعلق بالاستقلال في الميدان الثقافي، فقد دعا البرنامج إلى تربية المواطنين القادرين على تطوير الثقافة الوطنية بروح العروبة والإسلام.

في فصل «الملكية الدستوريّة» بالبرنامج يتمّ توضيح آراء الحزب تجاه هذه المؤسسة، لنجد أنفسنا نصطدم مجدَّداً مع عناصر المبدأ الإسلامي التالي: إن الملك هو رأس الدولة ورمز السيادة والوحدة الوطنية الساهر على حماية القيم الروحية للإسلام [١١].

ولا يخرج مضمون الفصل الذي يتحدث عن مهمات الحزب في الميدان الثقافي عن المناخ العام للفصول البرنامجية الأخرى. ففيه يُشار

إلى ضرورة تربية المواطن الواعي، المتملك للغة القومية والأسس الدينية والمدنية للأمّة؛ كما يجري التأكيد على أهمية تدريس المناهج الإسلامية جنباً إلى جنب مع تدريس تاريخ المغرب وجغرافيته.

وقد لفت البرنامج الحزبي الانتباه إلى ضرورة تربية الشباب المؤمنين بمبادىء الإسلام (بالتزامن مع إيمانهم بـ «القيم الانسانية »)، المُسْهمين بنشاط في بناء استقلال البلاد والفاعلين بهدف تحقيق التقدم الاجتماعي والاقتصادي.

وإضافة إلى ذلك، اعتبر الحزب أن من واجبه الدفاع عن الأطفال وحمايتهم، وكذلك النضال من أجل انتزاع حق المرأة في المساواة، الأمر الذي يتناسب وإحكام الإسلام من وجهة نظر القيادة الحزبية.

وقد ألحَّ حزب الاستقلال مطالباً بإنشاء وزارة للشؤون الدينية؛ والتي يجب أن تأخذ على عاتقها مسؤولية التوجّهات الدينية في البلاد وبناء المساجد وترميمها، وأن تضطلع بإعداد الكادرات الضرورية الجديدة والحفاظ على مكانة المغرب في العالم الإسلامي ومهمته التاريخية في أفريقيا [١٢].

لقد بيّن برنامج عام ١٩٦٠، وبكل وضوح، سعي حزب الاستقلال لتكييف الإسلام بما يتلاءم وحياة المجتمع المغربي وذلك من طريق تأويل بعض الموضوعات الإسلامية تحت ضوء منهج تفكيري جديد، وهو أمر بالمناسبة وجد انعكاساً له في إيديولوجيا وممارسة كثير من الأحزاب البرجوازية في الشرق العربي.

ولم يعد الحزب مرة أخرى للتصدي بشكل خاص للمبدأ الإسلامي إلاّ في مؤتمره الثامن، الذي انعقد في كانون الثاني لعام ١٩٦٧، عندما شغل موقع المعارضة للحكومة. ففي هذا المؤتمر أُقرَّت توصية خاصة حول «الإسلام والرعاية الأخلاقية». هذه التوصية عكست رد الفعل على التغيّرات التي حدثت في الحياة الاجتماعية ـ السياسية بالمغرب والمتّصلة بوصول مجموعات تكنوقراطية إلى السلطة شجّعت على نمو الفساد في جهاز الدولة. هذا، وقد جاء في التوصية أن المؤتمر الثامن بعدما تباحث بشأن «الوضع المحزن» الذي تعاني منه الحياة الاجتماعية والأخلاقية للبلاد، يلفت النظر إلى تدهور المغرب الاجتماعي. لقد

اعتبر الحزب أن التدهور الأخلاقي تُعدّ له الدوائر التبشيرية والاستعمارية الجديدة سواء كان ذلك في المؤسسات الإدارية أم في المدارس الأهلية والأجنبية. ولذا، فقد طالب حزب الاستقلال بإلحاح أن يُنْشَأَ المواطنون على مبادىء الإسلام، حمايةً للمجتمع من زحف الاستعماريين الجدد.

وقد شدّدت التوصية على أن تُعطى الثقافة الإسلامية مكاناً أكبر في البرامج المدرسية وأن تُجرى التنشئة على الروح الإسلامية لا في المدارس وحسب، بل وفي خارجها أيضاً. وطالبت أيضاً بتنفيذ قرار الملك القاضي بإقامة صلاة الجماعة في المؤسسات التربوية.

ومن بين المطالب التي رفعتها التوصية تحسين التقديمات المادية للمساجد كي تتمكّن من القيام «بمهمتها التي وجدت من أجلها». وجاء في هذه الوثيقة الحزبية أيضاً أنه يجب إيجاد وضع في المساجد «يليق بالمكانة التي تحتلها في قلوب المؤمنين»، فضلاً عن أنه يجب توفير الدعاة لها، الدعاة القادرين على بثّ وتعليم أحكام الإسلام وإيقاظ الإيمان المقاتل المخلص في نفوس المؤمنين. وشدّد حزب الاستقلال على تنظيم دورة مؤتمرات واستعمال وسائل الإعلام لتربية المواطنين وتثقيفهم بالإسلام.

ولكي يصبح بالإمكان قطع دابر الدعاية الدينية غير الإسلامية فقد اقتُرح إغلاق المراكز التبشيرية وإقامة رقابة صارمة على المدارس التبشيرية الأجنبية، كما اقتُرح مراقبة البرامج التلفزيونية والأفلام التي تعرض على الجمهور.

وبالإضافة إلى ذلك فقد تمَّ التأكيد على ضرورة إغلاق المدارس التبشيرية التي تديرها الكنيسة، وعلى ضرورة أن تنتزع الدولة الإشراف على المؤسسات الخيرية والاجتماعية الرعائية.

هذا، وقد اقترح الحزب ـ بقصد تربية المواطنين ـ إعلان الحرب على تقرُحات المجتمع المعاصر، كتعاطي المشروبات الروحية والفساد الأخلاقي والرشوة المستشرية في أوساط موظفي الدولة. وقد علَّق الحزب آمالاً كبيرة على الدين باعتباره أداة لتربية الشباب، كما اعتبر أنه لكي يرتقي دور الإسلام مستويات رفيعة، فمن الضروري بذل

احترام أكبر للعاملين في المؤسسات الدينية وتحسين أوضاعهم المادية والمعنوية، وبكلمات أخرى أن يُعْمَدَ إلى الرفع من هيبة رجال الدين المسلمين.

وفي نهاية التوصيات ورد ثناء موجَّه إلى رئيس الحزب علاّل الفاسي على موقفه من الإسلام والمسلمين، ومحض المؤتمر رئيس الحزب ثقته ودعمه لنشاطه المعادي للاستعمار وللصهيونية «وللروح الصليبية المنبعثة»[١٣].

ودون أدنى شك، فإن مثل هذه الوثيقة جاءت انعكاساً صادقاً لعدم رضى الشعب المغربي إزاء المناخ الأخلاقي الذي خيّم على البلاد: كارتشاء كبار الموظفين وفسادهم، واتساع النفوذ الأجنبي وتأثير الأفلام الأجنبية المتداعية، المنحلة. وتلك أمور لم تستطع الانتلليجنسيا الوطنية والأحزاب السياسية المغربية حيالها إلاّ أن تهزها وتستأثر باهتمامها. وقد رأى حزب الاستقلال أن المخرج الوحيد من كل ذلك هو في العودة إلى الإسلام. والحقيقة أن الفجيعة التي أصابت هذا الحزب باستحالة تحسين الأوضاع الاقتصادية في البلاد وتنقية الأجواء الأخلاقية، قد سبَّبت ابتعاده عن نزعاته الإصلاحية التي تجسَّدت بوضوح في برنامج عام ١٩٦٠، فما كان منه إلاّ أن استدار نحو الإسلام الأرثوذكسي، محاولاً العثور فيه على الحلول الناجعة لكل التعاسات الناجمة عن أوضاع البلاد الداخلية.

وبالإضافة إلى ما ذكرناه، تشكّل وثيقة عام ١٩٦٧ دليلاً على تغير التكوين الاجتماعي للحزب، وتحديداً ازدياد الثقل النوعي للبرجوازية الوطنية في صفوفه، خصوصاً بعد انشقاق عام ١٩٥٩ ونشوء حزب الاتحاد الوطني للقوى الشعبية.

ونتيجة لإمعان النظر في الوثيقة بشكل عام يمكن أن نخلص إلى القول إن حزب الاستقلال بات ينتقد مواقف الحكومة في ما يتعلّق بالإسلام، منتقلاً بذلك إلى صفوف المعارضة. فهو يطالب الحكومة بتعزيز القيادة الروحية الدينية مادياً ومعنوياً؛ كما أصبح قادة الحزب يولون اهتماماً أكبر لقضية تربية الشباب بروح الإسلام، ساعين إلى بعث روح الدين فيهم، وبالتالي جعلهم تحت تأثيرهم. وهكذا، أصبح

الحزب يعالج مشكلات العصر الملحّة من خلال منظور المبدأ الإسلامي، عاكساً بذلك آراء المواطنين المؤمنين؛ ومبيناً عزمه على استخدام الدين بوصفه الأداة الأساسية لخوض النضال ضد الأفكار الاستعمارية الجديدة والصهيونية المتغلغلة.

مما سبق يتبيَّن، وبصورة بديهية، الدور الكبير للمبدأ الإسلامي في برنامج حزب الاستقلال الإيديولوجي، فضلاً عن أنه يتكشَّف عن تطوّر معلوم وبيِّن في سياسته الإسلامية، هذا التطوّر الذي تفسِّره المصادمات السياسية الداخلية والتغيّرات الإيديولوجية التي حدثت في بلدان إسلامية أخرى.

الهوامش

(١) Sa Majesté Mohammed V. Le Maroc à l'heure de l,indépendance. Rabat, [1957], P. 79 - 85.

(٢) Abderrahim Quardighi. Les enigmes historiques du Maroc indépendant (1956 - 1961). Rabat, 1979, P. 105.

(٣) Une Victoire de la cause nationale et démocratique. P., [1959]; Un procés d,inquistion. P. (1960); Lutte pour son existence légale. [Casablanca, 1960].

(٤) Lutte pour son existence l'egale, P. 379.

(٥) علاّل الفاسي (١٩٠٦-١٩٧٤) خرج من عائلة برجوازية وتميّز بثقافة متعددة الجوانب وبوطنية حقيقية. وقد شارك بنشاط في النضال ضد الأمبريالية. وقد تلقّى العلوم الإسلامية التقليدية. أما عائلته (الفاسي) فقد جاءت من الأندلس واستقرت في مدينة فاس فنسبت إليها. وقد أعطت هذه العائلة للمغرب شعراء وكتّاباً ورجال سياسة وإدارة وعلماء. وفي المغرب، حيث ما تزال الهيبة الشخصية تلعب دوراً فعّالاً، كان علاّل الفاسي يحظى باحترام وتقدير أوسع فئات الناس بعد الملك.

(٦) زعيم منظمة سياسية أخرى، حزب الاستقلال الديمقراطي، محمد الوزّاني تلقّى علومه في باريس، إلاّ أن حزبه لم يَحْظَ بشعبية واسعة كما كان حزب الاستقلال الذي تزعّمه علاّل الفاسي.

(٧) في نهاية عام ١٩٥٥، وفي أعقاب المفاوضات بين الحكومة الفرنسية والسلطان المغربي توصل الطرفان إلى وضع تصور مبدئي حول استقلال المغرب. وفي الحكومة الأولى استطاعت قيادة الحزب الحصول على حقائب وزارية مهمة، كالعدل والتجارة والصناعة والزراعة والشؤون الاجتماعية والمعارف ووزيريّ دولة ومنصب سكرتير الدولة للإعلام.

أما في الحكومة الثانية التي تشكّلت بعد انتزاع الاستقلال في تشرين الأول ١٩٥٦، فقد حافظ حزب الاستقلال على موقعه من السلطة، بل مدّ نفوذه على حقائب وزارية أخرى. وأما في الحكومة الثالثة (١٩٥٨) فقد بلغ عدد الحقائب والمناصب ١٥ وزيراً.

(٨) Programme du Parti de L,Istiqlal adopté par le Congrés National à Casablanca, 1960.

(٩) Ibid, P. 4.

(١٠) Ibid, P. 5 - 5.

(١١) Ibid, P. 6.

(١٢) Ibid, P. 15.

(١٣) Claude Palazzali. Le Maroc politique. de l'Indépendance à 1973. P. 1974, P. 149 - 150.

ـ ٦ ـ

طرق وأشكال تأثير القيادة الروحية الشيعية في حياة إيران الاجتماعية والسياسية (*)

حدثت في إيران ثورة ضد الملكية المطلقة تصطبغ بالعداء للإمبريالية، وتشكّل حركة الجماهير الشعبية الواسعة (السياسية والاجتماعية) ضد نظام الشاه الاستبدادي، ومن أجل الحقوق المدنية والحريات، وضد النفوذ الإمبريالي الغربي في إيران ـ خصوصاً النفوذ الأميركي ـ، وكذلك ضد تسلط الإيديولوجيا و «الإباحية» الغربيتين. وقد شارك في الثورة الأنتلليجنسيا الإيرانية والبرجوازيتان المتوسطة والصغيرة والفئات نصف البروليتارية والبروليتارية.

وفي ظروف غياب التنظيمات الجماهيرية السياسية والتقدمية، أضحى رجال الدين الشيعة ـ على اختلاف درجاتهم ومراتبهم ـ إحدى الكتل الرئيسية المعارضة، بحيث تزعّموا الحركة الشعبية.

وتُفَسَّر الصيغ أو الأشكال الدينية للتحرك الشعبي بأن الحركة الدينية كانت ـ على مدى قرون ـ إمكانية التعبير الوحيدة عن السخط السافر على النظام القائم. وقد قام، كذلك، تقليد مشاركة رجال الدين المسلمين (الشيعة) الإيرانيين في الحركات الشعبية، هذه المشاركة التي كانت دائماً مشروطة بمبادىء العقيدة الشيعية وبموقع رجال الدين في البنية الاجتماعية. وقد أدّت أسباب اقتصادية جدّية إلى تفجير الاستياء الشعبي المتراكم منذ مدة بعيدة.

فقد أضحت ثروات إيران الجوفيّة الهائلة لعنةً حقيقية للشعب

(*) «ي. د. دوروشنكو».

الإيراني. وبلغت واردات النفط الضخمة خلال السنوات الخمس عشرة الأخيرة أكثر من ١٨ـ٢٠ مليار دولار [١]، واحتلت إيران المكان الثاني بعد العربية السعودية من حيث كميات النفط المصدَّر [٢]. بيد أن الشاه أقدم على طرح هدفين أمام إيران، يرميان إلى القفز بالبلاد إلى عصر الثورة العلمية التكنيكية في أقصر مدّة ممكنة، دون الأخذ بعين الاعتبار عدم النضوج النسبي للبنية الرأسمالية والمزاج السيكولوجي ـ الديني لدى غالبية السكّان. ولذا، فقد بدت إيران، في نهاية المطاف، غير مهيَّأة لهذه القفزة نتيجة لوجود المشكلات الاجتماعية ـ السياسية الحادّة ورسوخ التقاليد الدينية القديمة.

وقد أتاح ما يُسَمَّى بالانفجار الاقتصادي في إيران للشاه وللطغمة المقربة منه بإثراء لا مثيل له بسبب التوزيع غير العادل للمداخيل، فاستأثروا بمليارات الدولارات من عائدات النفط. ولم يؤدِّ ذلك إلاّ إلى تعميق الهوّة بين الغنى وبين الفقر، كما أثار النقمة العارمة عند فئات واسعة من السكان، وفي مقدمتهم البرجوازية الصغيرة المفلسة مع مؤسساتها ودكاكينها الصغيرة [٣].

ولقد أدَّت الأخطاء الجدية في تنفيذ الإصلاح الزراعي إلى اختلال التوازن في الريف، فهجر القرى ٤١٪ من سكانها واتجهوا نحو المدن بحثاً عن عمل، بحيث جوبه اقتصاد المدن بمهمة تشغيل هذه الجموع المحرومة الآتية من الريف وتأمينها اجتماعياً [٤]. إلاّ أنها مهمة مستحيلة التحقيق وسط الظروف الناشئة.

في غضون ذلك، استمرت إيران في توسيع علاقاتها مع الدول الامبريالية، وبوجه خاص مع الولايات المتحدة الأميركية؛ فابتاعت أحدث الأسلحة من الشركات الاحتكارية الأميركية والألمانية الغربية والبريطانية. هذا، وقد أودعت أموالها، أيضاً، لشراء أسهم شركات غربية كبرى، مانحةً الحكومات الأخرى الديون والقروض. وقد تطلّب الإنفاق على أربعين ألف مستشار وخبير أميركي في إيران أموالاً طائلة [٥].

وقد دفع الجور والفساد والرشوة وحرمان المواطنين من أبسط الحقوق والإرهاب والاضطهاد بنقمة الشعب إلى مزيد من التفاقم،

وخصوصاً في أواخر عام ١٩٧٧ وأوائل عام ١٩٧٨؛ فتسبَّب نشر كلمة وزير الإعلام في جريدة «اطلاعات» في نشوب انتفاضة عامَّة. ذلك أن كلمة الوزير تضمَّنت أقوالاً مهينة طالت آية الله الخميني، الوجه الديني الأعلى، المتمتِّع بنفوذ واسع في أوساط الشعب الإيراني المختلفة[٦]. فقد أُبعدَ الخميني من إيران عام ١٩٦٤ لاشتراكه النشيط ـ في حزيران ١٩٦٣ ـ في الانتفاضات الجماهيرية المضادة للشاه وإصلاحاته. ولقد قارن الخميني، بصورة خفية، في خطبه ومواعظه، بين النظام القائم وبين نظام الخليفة الأموي يزيد المكروه من الشيعة لاتهامهم إياه بقتل الإمام الحسين[٧]. وبالمقابل، صنَّف الشاه وحاشيته الإمام الخميني من ضمن الزمرة المعادية للشعب الإيراني، فشُنَّت عليه الحملات في الصحافة ووسائل الإعلام الأخرى. وقد أثار اغتيال نجل آية الله الخميني، خريف عام ١٩٧٧، في ظروف مجهولة وغامضة، إضافة إلى الحملات العنيفة عليه، ردَّ فعل سلبياً عند رجال الدين، الذين دعوا المؤمنين إلى الدفاع عن الإمام والعقيدة الشيعية. فحصلت اضطرابات في مدينة «قم المقدسة» وفي مشهد وأصفهان وتبريز وشيراز، مما جعل القوات الحكومية تضطلع بمهمة قمع انتفاضتي قم وتبريز والتسبّب بسقوط الضحايا، الأمر الذي أثار تفاعلاً متسلسلاً. فقد اندلعت حركة تضامن جماهيرية في العديد من المدن الإيرانية عُبِّر عنها بإقامة شعائر الحداد على القتلى كل أربعين يوماً. وبلغت حركة التضامن مدى متقدماً اضطرت الحكومة معه إلى إعلان حالة الطوارىء في أكثر من ثلاث عشرة مدينة. ثم ما لبثت الاشتباكات الضارية في طهران ـ كما هو معروف ـ أن تحولَّت إلى انتفاضة مسلَّحة شملت مدناً كبيرة أخرى، فأطيح بنظام الشاه. وفي أواخر شهر آذار من عام ١٩٧٩ أيَّدت الأغلبية الساحقة من الإيرانيين ـ عبر استفتاء عام ـ قيام جمهورية إيران الإسلامية[٨].

وهكذا، تطرح الأحداث غير العادية، التي حصلت في إيران بعد انقضاء ١٥ عاماً من الاستقرار الظاهر، علينا مسألة مهمة مفادها هو التالي: لماذا تمكَّن رجال الدين الإيرانيون من الاحتفاظ بنفوذ كبير في أوساط مؤيديهم وأنصارهم يفوق نفوذ رجال الدين السنَّة في بلدان

الشرق الأخرى (وقد يكون بالإمكان، هنا، استثناء العربية السعودية)؟ ثم لماذا لم يقتصروا على المشاركة في التحرك الشعبي والجماهيري فحسب، بل عمدوا إلى تزعُّمه مستعملين أساليب دعائية تقليدية، منادين بانبعاث الإسلام في نقائه الأول، وذلك لتحقيق العدالة والمساواة وفق التفسير الإسلامي؟

تجدر الإشارة، هنا، إلى أن تعبير «الإكليروس» الذي نستخدمه لدى تدليلنا على المؤسسات الدينية الإسلامية، لا يعكس مدلول هذا المفهوم وفكرته ومعناه. فالشعوب التي تدين بالمسيحية يوجد لديها طقس رسمي للسيامة في الرتبة الدينية بطريقة وضع اليد (فعل الإلحاق أو الربط بـ «البركة الإلهية»). فثمة إكليروس من الشخصيات الروحية وذوي الرتب الذين يؤدّون الخدمة الإلهية، كما توجد الكنيسة التي تعني مؤسسة دينية مركزية تنفّذ السياسة الدينية. وهكذا، فإن وظائف الكنيسة والدولة تتحدّد بوضوح عند المسيحيين طبقاً للقاعدة المعروفة: «ما للّه للّه، وما لقيصر لقيصر». ولكن شيئاً من هذا لا يوجد عند المسلمين. فالهيكلية التنظيمية لـ «الإكليروس» الإسلامي (الشيعي) ومبادىء المرؤوسية عنده قليلاً ما تذكّر بالمؤسسات الدينية المسيحية. ولكن الوظائف الاجتماعية عند علماء الدين والوعّاظ المسلمين والإكليروس المسيحي تتشابه في كثير من الوجوه. ولذا، فإن استعمال مصطلح «الإكليروس» في الأدبيات السوفياتية والأجنبية لدى الحديث عن رجال الدين المسلمين، إنما المقصود منه تحديد هؤلاء باعتبارهم فئة اجتماعية [٩].

ويعتبر معهد العلماء الشيعة (الذي يضم فقهاء الشريعة والأحاديث النبوية ومفسّري القرآن وحفظة التقاليد الشيعية) المعهد الديني الرئيسي في إيران. فهذه المؤسسة تمارس سياسة دينية محدَّدة تذكر مهمّاتها إلى حدٍّ ما بمهمات الكنيسة المسيحية [١٠].

صار المذهب الشيعي في إيران دين الدولة في القرن السادس عشر على عهد الصفويين، وبات رجال الدين الشيعة، الذين يمارسون السلطة الروحية العليا، يثبتون حقهم المطلق في دوائر القضاء والتعليم والأخلاق [١١]. وقد ارتبط وضع رجال الدين الاجتماعي ـ السياسي ـ في

الكثير من النواحي - بمواقعهم الاقتصادية الراسخة، فبرزوا حراساً أمناء وثابتين على التقاليد والعادات الشيعية. وقد احتفظوا، على ما نفترض، بنفوذهم الاستثنائي بين المواطنين، لأن العقيدة الشيعية نفسها ساهمت في ترسيخ موقعهم عبر قرون مديدة.

فاستناداً إلى مذهب الإمامة الإثني عشرية الشيعي (وهو المذهب الشيعي الأكثر انتشاراً) يُعهد بممارسة القيادة الروحية والدنيوية للأمة الإسلامية بعد وفاة الرسول محمد إلى أحفاده المتحدّرين من زوج ابنته فاطمة الإمام علي بن أبي طالب وابنيهما الحسن والحسين. وبتعبير آخر، يرى الشيعة أن حق ترؤّس الأمة الإسلامية هو حق وراثي، وليس بالاختيار كما يقول به السنّة. ولذا، فإن الشيعة - بخلاف السنّة - لا يعترفون بحكم الخلفاء الثلاثة الأول (أبو بكر وعمر وعثمان) ويعتبرونهم مغتصبين للسلطة، مؤكدين أن حق الخلافة بعد علي بن أبي طالب ينبغي أن يكون من نصيب أحفاده [١٢].

يحتل «الإمام الغائب» الثاني عشر المهدي، الذي يعتبر مرشداً روحياً للطائفة، مركزاً مهماً في المذهب الشيعي. فهو الذي سيعود إلى البشر قبل يوم النشور، مبشراً بإقامة العدالة الإسلامية أو «العدالة الحقيقية» على الأرض، أما أثناء غيابه فإن إرادته ينفذها وكلاؤه الموثوقون [١٣]. وهكذا، يرشح كبار رجال الدين النافذين أنفسهم لمنصب الوكلاء المفوضين عبر التاريخ. وبفضل هذا الاعتقاد بالإمام الغائب، تكتسب الفكرة التيوقراطية القائلة بوحدة السلطتين الدينية والزمنية، وبوحدة الدين والسياسة، أهمية كبرى. فالاعتقاد بـ «الإمام الغائب»، مضافة إليه الفكرة التيوقراطية المذكورة، يسمح للنخبة من رجال الدين الشيعة أن يحتلّوا وضعاً يتميّز باستقلالية واضحة عن الحكام والشاه، وهو أمر يميزهم كذلك عن رجال الدين السنّة. وإذا كان علماء السنة، في واقع الأمر، قد اعترفوا باستقلالية السلطة الزمنية وباختيار الخليفة - بدءاً بالخلفاء الثلاثة الأول - فإن رجال الدين الشيعة لم يهادنوا في هذه المسألة، بل طالبوا على الدوام جهاراً أو بالكمُون (بالقوة) بحقهم في السلطة، جامعة الوظائف الدينية الروحية والدنيوية الزمنية [١٤].

وسلّم دوغمائيو الشيعة بالسلطة الزمنية للحاكم، باعتبارها أمراً مؤقتاً فقط، وإلى أن يظهر الإمام الغائب. ولأنهم سمّوا هذه السلطة سلطة غير شرعية، لم يقرّها المهدي، فقد رأوا أنّ على السلطات الروحية الشيعية العليا أن تكون مرشدة دينية للشاهات، فضلاً عن أنها مدعوة إلى إقناعهم بالاقتداء بروح القرآن المنزل وأحكام الشريعة في أعمالهم الدنيوية [١٥].

ويتساوى رأس الشيعة الروحي الأعلى (الإمام الغائب)، وفق العقيدة الإسلامية الشيعية، وجميع رجال الدين، بحيث يخضع الجميع لله، ولله فقط. ولكن، يوجد في الواقع تدرُّج وسط الشريحة العليا من العلماء. فمتى يصير المجتهد موقراً ويحظى باعتراف لا يقتصر على الناس بل يشمل كذلك النافذين من العلماء، فإنه حينئذ يُسمَّى آية الله أو مرجع التقليد أو حجة الإسلام. وباستطاعة كل مؤمن أن يختار لنفسه مجتهداً من المرشدين الدينيين، يتبع تعاليمه وآراءه، كما يعمد المجتهد بدوره إلى نشر تعاليم أستاذه آية الله والوعظ بآرائه. وتجدر الإشارة إلى حق الطائفة الشيعية في اقتسام درجة المجتهد، التي يستأثر بها - في واقع الأمر - كبار علماء المراكز الدينية الشيعية لأنفسهم.

ويقتطع علماء الدين، كذلك، وفق المبادىء الشيعية، حقوقاً كبيرة، لأنهم يملكون حق الاجتهاد. فكبار المجتهدين النافذين يستطيعون تفسير الأحكام والقوانين الإسلامية، على أساس من سور القرآن والأحاديث النبوية، وإعطاء استنتاجاتهم الشخصية وإصدار الفتاوى والفصل في المسائل الجذرية والثانوية في الشريعة الإسلامية، في حين أن «أبواب الاجتهاد» مغلقة أمام علماء السنة وفقهائهم منذ القرن العاشر الميلادي بعد أن استقرّت أسس المذاهب السنّية الأربعة. فعلماء السنة لا يستطيعون تفسير المسائل الإلهية وإصدار الفتاوى إلاّ على قاعدة القياس. أما قاعدة الأصول عند الشيعة الإمامية فتنادي بحق السلطات الشيعية الروحية في اتخاذ قرار على أساس القياس [١٦]، والإجماع في مجال القضاء والعادات والطقوس.

ولقد تحدّد وضع رجال الدين الشيعة، إلى حدٍّ بعيد، بأن قيادتهم

ـ وهي النخبة الشيعية ـ طالما عاشت خارج إيران، وتحديداً في العراق حيث تقع المدن والأماكن الشيعية المقدسة ككربلاء والنحف والكاظمين وسامراء. وقد ظلّت هذه النخبة، المعتبرة أعلى سلطة شيعية روحية، مستقلّة عن الرقابة الاقتصادية للسلطات الزمنية وشاه إيران، الأمر الذي منحها استقلالية في تقرير أمور عديدة.

كذلك، يجب ألاّ ننسى أنه بفضل وَضْع الشاهات والحكومة وكبار التجار ملكيةً غير منقولة تحت إشراف رجال الدين ورقابتهم على مساحات شاسعة من الأراضي والأملاك الوقفية، وبفضل استئثار العلماء بجزء منها، فقد تحولّت النخبة الدينية الشيعية إلى ملاك كبير للأراضي. أضف إلى ذلك، أن الزعامة الشيعية تصرّفت بواردات هائلة وبعطايا المؤمنين [١٧].

وفي الحقب التاريخية المختلفة، كان دور رجال الدين مرتبطاً بميزان القوى السياسية الفعلي في البلاد. فشاهات إيران ـ كقاعدة عامة ـ حاولوا ممارسة الضغوط على رجال الدين ووضعهم تحت رقابتهم. فقد أعلن الصفويون الأوائل أنفسهم أحفاداً لأئمة الشيعية، وأقرّوا بالمذهب الشيعي ديناً للدولة، ثم كان منهم أن احتفظوا لأنفسهم بحقّ تعيين أئمة الجمعة ومشايخ المساجد وشيوخ (مشايخ) الإسلام والقضاة، وبالتالي احتفظوا بحق دفع الرواتب لهم. وهكذا، فقد أمسك الصفويون بالسلطتين الزمنية والروحية في البلاد. وأما في أواخر عهدهم، أي حينما ضعفت سلطتهم، فقد كبر نفوذ رجال الدين. ففي عهد نظير شاه (القرن الثامن عشر)، الذي قوّض المواقع الاقتصادية لرجال الدين وصادر الأوقاف، تداعى دور رجال الدين في تقرير أمور الدولة. ولم يسمح لهم كريم خان زند بالتدخل في السياسة على رغم مسايرته لهم. وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر وفي عهود الكاجارات لعبت السلطات الدينية الشيعية دوراً كبيراً في حياة البلاد السياسية والاجتماعية.

وفي عهد رضا شاه بهلوي (١٩٢٥ ـ ١٩٤١) أيضاً فَقَدَ رجال الدين هيمنتهم في حقول التعليم والقضاء، وكُفَّتْ أيديهم عن جزء مهم من الأوقاف، وتعرّضوا للاضطهاد، فما كان منهم إلا أن أسلسوا للشاه

قيادهم. ولكنهم ما لبثوا أن استعادوا بعض نفوذهم خلال السنوات الأولى من الحرب العالمية الثانية، فعمد الشاه إبان الستينات إلى حصر نشاطهم بحزم في إطار تأدية الوظائف الدينية البحتة. هذا، وقد أسهم نظام الشاه محمد رضا الاستبدادي ـ من خلال الملاحقات الجائرة للعناصر التقدمية التي كانت تقوم بها المخابرات الإيرانية («سافاك»)، ومن خلال سحق كل مظاهر النقمة ـ في تحويل أماكن العبادة الشيعية (كالمساجد ومراكز علماء الدين في قم ومشهد، والمدارس الدينية والمزارات وبيوت العلماء والمجتهدين الأكثر شعبية) إلى مراكز للمعارضة السرية. فهذه الأماكن تعتبر، طبقاً للتقاليد الشيعية، أماكن محرّمة. وهكذا، فقد تحولت الأماكن المذكورة إلى نواد للمناقشات التي تتناول النواحي السلبية للحياة اليومية وتطرح فيها الآراء حول ضرورة النضال ضد انتشار نمط التفكير الغربي بين الإيرانيين[١٨].

ولأن عدد زوّار الأماكن المقدسة يتراوح بين مليون ومليون ونصف مواطن يحجّون من مختلف مناطق البلاد ـ فضلاً عن عودة المشايخ الشبان إلى مواطنهم بعد إنهاء دراستهم الدينية ـ، فقد صار بإمكان علماء الدين أن يلتقوا بفئات مختلفة من السكان وأن يتعرّفوا إلى الحاجات والمشاكل اليومية التي تشغل بال المؤمنين. ويعتبر البازار (السوق) ومسجده المكانين التقليديين حيث يلتقي رجال الدين بعامة الناس، كما يعتبران الميزان الدقيق الذي يقاس به مزاج الجماهير الشيعة.

هذا، ولم يكن آيات الله والمجتهدون والعلماء ليجروا أحاديث ونقاشات حول مواضيع دينية فحسب مع تلامذتهم، بل كانوا، أيضاً، يتداولون في مسائل راهنة وذات طابع سياسي واجتماعي وإيديولوجي. وكان جدالهم يتناول أيضاً شرعية السلطة الزمنية قياساً على النتائج التي أسفر عنها توسّع الامبرياليين الأجانب، فنمت الأفكار حول الطريق الإسلامية الخاصة، والتي لا هي بالرأسمالية ولا هي بالاشتراكية، إنها الطريق الإسلامية فحسب.

وفي هذه الأماكن بالذات كان الناس يستمعون إلى نداءات آية الله الخميني ومواعظه المسجلة على أشرطة الكاسيت. وكانت كلمات

الإمام مفعمة بالعداء للشاه ولنظامه ومصاغة بلهجة شديدة وحازمة. اتهم الخميني الشاه «بخرق الدستور» وأسماه «المجرم المغتصب لمصير شعب مظلوم مقهور على مدى خمسة وثلاثين عاماً»، ودعا الناس إلى «رصّ الصفوف لمواجهة عدو الشعب الإيراني»[١٩].

وبعد نفي آية الله الخميني من إيران إلى تركيا عام ١٩٦٤، ومغادرته لها إلى النجف - المركز الشيعي المقدّس - بدعوة من المجتهدين والعلماء النجفيين، تابع الخميني حملته العلنية على الشاه منتقداً نظامه وتسلّط الأميركيين على إيران «وغربنة» الدولة، التي «تجرّد الأمة والثقافة القومية من مميزاتها الخاصة - برأيه -، وتقود إلى سقوط الإسلام والقيم الإسلامية التقليدية»[٢٠].

وكانت دعوات الخميني ونداءاته الموجهة إلى المؤمنين الشيعة، والمنشورة على شكل كراسات أو مناشير، تنقل سراً عبر الحدود الإيرانية لتنتشر في مراكز قم ومشهد الدينية بين رجال الدين وطلاب المدارس الدينية، ومن خلالهم إلى زوار الأماكن المقدّسة الإيرانية العريضة.

وكانت انتقادات الخميني منصبّة على الإصلاحات التي أجراها الشاه، باعتبارها تدابير «مناقضة للقرآن وللشريعة»، كما أصدر فتاوى للشعب الإيراني يدعوه بموجبها إلى مقاطعة «السلك الديني» الذي أوجده الشاه ومقاطعة احتفالات الذكرى ٢٥٠٠ لتأسيس الإمبراطورية الفارسية، ونعتها بـ«المهزلة المشينة»، وحرّم على المؤمنين الانضمام إلى حزب «راستهيزه إيران» الوحيد الذي أنشأه الشاه بقرار منه عام ١٩٧٥[٢١].

وقد عرض الإمام الخميني. ولفترة طويلة قبل قيام الثورة، وجهة نظره بصدد الحكم في كراس «الحكم في الإسلام»، فوعظ الشيعة مطالباً إياهم بأن يعملوا بتوجيهات أولئك الزعماء الروحيين الذين يدعون إلى نظام أمر الله به، مرتكز إلى القوانين الإلّهية من دون الشاه[٢٢].

وفي الستينات وأوائل السبعينات أقرّ الخميني «الوظائف الانتقادية» التي ينبغي أن يضطلع بها رجال الدين إزاء السلطة الزمنية. وهذا

الموقف مفهوم كلياً إذا أخذنا بعين الاعتبار التصور الشيعي للسلطة، والذي تكمن في أساسه نظرية حق مناهضة استبداد الحكّام وظلمهم، لأن تحقيق العدالة فرض أو واجب ديني. وفي صراع السلطتين «الدينية والدنيوية» لعب رجال الدين دور رسل «السلطة الأزلية». وفي أواخر الستينات وأوائل السبعينات أيّد الخميني تأسيس الدولة الإسلامية في إيران، والتي ينبغي ألاّ ترتكز على القوانين التي يسنّها المجتمع، بل على «القوانين الإلَهية» المثبتة في القرآن مصدر الشريعة الإسلامية[٢٣]. ولقد رفض الخميني الديمقراطية الغربية لأنها تفصل، برأيه، السلطة الزمنية عن السلطة الروحية، أي لأنها تفصل الدين عن السياسة، في حين أن المذهب الشيعي يوجب وجود سلطة تيوقراطية لا تميّز بين الدين وبين السياسة.

أثناء وجوده في المنفى، وبدءاً من أواسط السبعينات، أثبت آية الله الخميني علناً دوره كزعيم الأمة الروحي، محدّد وموجّه للسلطة السياسية و «الخط العام لمسيرة الشعب». وانتقد الإمام علماء الباكستان والسعودية لأنهم انتهجوا نموذج الأمة الإسلامية في «العصر الذهبي» - أي عصر النبي محمد - في حين أن هذه الفترة كانت قصيرة جداً برأيه: «فالتشريعات الاجتماعية والسياسية، وكذلك الأحكام الاقتصادية، التي أمر بها الإسلام، لم تطبَّق عملياً في تاريخ البشرية»[٢٤]. ولذا، فقد رأى - هو وأنصاره المقربون - أن مهمته تكمن في «أفضل استعمال للأحكام الإسلامية في الدولة الإسلامية، وذلك للاقتراب، قدر المستطاع، من نموذج تلك الديمقراطية الإسلامية التي نادى بها النبي محمد»[٢٥].

أما المبادىء التي نسبها الخميني إلى نظام الحكم الإسلامي فترتكز إلى تصورات أخلاقية إسلامية تتصل بالعدالة الإلَهية، كما ترتكز أيضاً إلى «القيم الروحية» الإسلامية والرحمة بالإنسان وأخوّة المسلمين التي أعلنها الإسلام، وكذلك مساواتهم أمام الله، وإلى الأخلاق والمسلكية الإسلامية. فالعلاقات داخل المجتمع الإسلامي - كما يرى الخميني - ينبغي أن تُبْنَى على أساس احترام الفرد والحفاظ على الملكية والسماح بالتنافس الحر. كما يجب أن يتشكّل في ظل الحكم الإسلامي «اقتصاد

إنتاجي »، يلبّي فقط الاحتياجات القومية . وفي ظل هكذا مجتمع، ينبغي لكل فرد أن يسعى إلى نمط حياة بسيط، الأمر الذي سيؤدي إلى زوال الفوارق بين الغنى وبين الفقر أو حصرها في حدودها الدنيا .

وهكذا، فقد شكّلت الفئات البرجوازية الصغيرة الركيزة الأساسية للثورة، وهي الأكثر تعصبًا لآية الله الخميني . وهؤلاء هم التجار وتجار البازار وأصحاب الدكاكين الصغيرة والمهنيون والحرفيون اليدويون وأبناء الأسر المتديّنة التقليدية وفقراء المدن، الذين كانوا لفترة خلت فلاحين في الريف الإيراني . وقد جاء دعم هذه الفئات لآية الله الخميني ولمؤيّديه من علماء الدين استجابة لأسباب مهمّة وعديدة . ذلك أن التجارة تعتبر بالنسبة إلى الإسلام عملاً حلالاً، وقد ساهمت نشاطات البازار التقليدية في نشوء علاقات عمل واتصالات بين الناس وانتشار الأخبار السياسية والاقتصادية وتشكّل الرأي العام. ونتيجة للدور الحاسم في الاقتصاد والذي لعبته ما يُسمّى بالبرجوازية النفطيّة، فقد أفلس بشكل كامل تجار البازار التقليدي (٢٦) . هذا، وقد تميّز العقد الأخير بانهيار شبه تام في الصناعات الحرفية واليدوية المزدهرة في إيران منذ أزمنة بعيدة . وأزاحت المعامل والمصانع الإنتاج المانيفاكتوري الصغير والورشي العاجز عن منافسة استيراد منتوجات البلدان الرأسمالية المتصاعد (٢٧) . ولقد أسهم الاستياء الشديد من « نسيان » الشاه المخلوع « للقيم الإسلامية » وللتقاليد وللمثل في تعزيز الأمزجة المعارضة . فالنخبة الحاكمة سعت إلى « غربنة » إيران وشعبها، مخرّبة « الأصالة الإسلامية ». وهذا ما لم يتوان رجال الدين الشيعة عن استخدامه مادة دعائية على كل المستويات .

ولعل ما استمال المثقفين الإيرانيين المعارضين لنظام الشاه إلى آية الله الخميني، خلال فترة النفي، تلك الشعارات الراهنة الحادة ذات الطابع الاجتماعي ـ السياسي وذلك النقد العنيف لديكتاتورية رأس السلطة وانعدام الحريات الاجتماعية واتهام حكومة الشاه بالتغاضي عن تزايد النفوذ الإمبريالي الغربي في إيران وممارسة الديماغوجية الفارغة . ففي أثناء الاضطرابات التي عمّت البلاد بين عامي ١٩٧٨ و ١٩٧٩ ضمّ المثقفون جميع قواهم إلى الشعب للنضال ضد طغيان الشاه، وكان

بعض ممثليهم (مثقفين وطلاباً) قد التحق أوائل السبعينات بتنظيمات يسارية أو يمينية نفذت عدداً من الأعمال الإرهابية في إيران بقصد قلب نظام الحكم. هذا، وتجدر الإشارة هنا إلى أن الخميني توجّه بشكل أساسي إلى البرجوازية الصغيرة، متجاهلاً كلياً المثقفين الإيرانيين التقدميين المسمَّين «بحرية الفكر الغربية وبالكفر».

وعلى العكس من أغلبية النقاد البرجوازيين الغربيين، الذين يرون أن برنامج الخميني يحمل سمة سلبية، فقد لوحظ وجود توجه إيجابي، دون شك، نحو بعض المسائل المهمة في هذا البرنامج، ممّا أدّى إلى تضامن المثقفين التقدميين الإيرانيين والحركة الطلابية والمجموعات اليسارية مع آية الله الخميني، الذي كان يقود المعارضة الدينية الشيعية من منفاه في النجف بالعراق. وفي أواسط السبعينات وحتى نهاياتها رسخت ركائز معارضة واسعة كان من أبرز وجوهها آية الله شريعة مداري ومَرَشي - نجفي وقولبايقاني في «قم» (أو سُمّي بثلاثية «قم»)، ثم آية الله شيرازي وآية الله الكومي في مشهد، وآية الله منتظري في شيراز (وهو حالياً إمام الجمعة في قم)، وآية الله مطهَّري وآية الله طالقاني في طهران (وقد صُرعَا عام ١٩٧٩). وفي خريف عام ١٩٧٨ بدأ الخمسيني آية الله بهشتي بلعب دور بارز، وبالتعاون مع تلامذة الخميني المخلصين آيات الله رفسنجاني وخامنئي وخلخالي، في تكتيل سريع لـ«الخمينيين» الحقيقيين (أنصار نهج الخميني الصارم)، الأمر الذي جسَّد نواة ما صار يعرف فيما بعد بحزب الجمهورية الإسلامية. وقد أثّر هذا التكتّل، الذي تزعَّمه بهشتي، بشكل جدّي على سير الأحداث الثورية في إيران. فقد دخل في عداده المشايخ المدربون عسكرياً، المتمتعون بلياقة بدنية رفيعة، كما دخله طلاب المدارس الدينية في قم ومشهد، والعلماء والمجتهدون وفقراء المدن. وكان جميعهم متضامناً كلياً مع الخميني في مجال نظريته التيوقراطية حول السلطة في الدولة الإسلامية، وفي جميع النواحي الأخرى للبرنامج المقترح لإيران على الصعيد الاقتصادي والسياسي والثقافي.

وكان الخميني، وهو في مهجره بباريس، قد شكل مجلس الثورة الإسلامية مسنداً إلى بهشتي صلاحيات واسعة، ما فتئت أن تعزّزت

خصوصاً بعد موت آية الله طالقاني، الذي ترأس مجلس الثورة الإسلامية في أشهُرها الأولى. وعندما أصبح بهشتي رئيساً لهذا المجلس لم يكتف بمراقبة أعمال الحكومة الثورية المؤقتة برئاسة مهدي بازركان الذي عينه الخميني في هذا المنصب في شباط عام ١٩٧٩ ـ وكان مهدي بازركان يتزعَّم معسكر البرجوازية الليبرالية ـ فكان بهشتي غالباً ما يلغي مراسيمها وتدابيرها. ولكن جهوده الأساسية كانت منصبَّة على تشكيل نواة صلبة لـ«الخمينيين» الصارمين وحزب الجمهورية الإسلامية الذي يهدف إلى «توحيد قوى المسلمين المشتَّتة»[٢٨]. وقد بات الآن من الواضح تأثير الحزب وزعيمه على الحياة السياسية والاجتماعية في البلاد، وكذلك على دوُر النشر والإذاعة والتلفزيون. وقد ساهم بهشتي، بفعالية، في وضع الدستور الإيراني الجديد. وأثناء الانتخابات النيابية التي جرت في آذار ١٩٨٠، أبدى الحزب وقيادته نشاطاً قوياً حين منعوا مرشَّحي الفئات التقدمية واليسارية من خوضها. وفي ضوء إرشادات الخميني بادر بهشتي ومنتظري ورفسنجاني إلى تنفيذ ما سُمّي الثورة الثقافية الإسلامية، التي قضت بإغلاق الجامعات الإيرانية وطرد التنظيمات الطلابية التقدمية والأساتذة التقدميين منها، وبتطبيق قواعد الشريعة الصارمة تجاه المرأة الإيرانية وما شابه..

وبناءً على رغبات الخميني، قائد الأمة الروحي، حاول بهشتي وأنصاره المقربون (وهم الآن في موقع السلطة) كالرفسنجاني (رئيس المجلس) والخلخالي (كبير القضاة الشرعيين) ومنتظري (الوجه الثاني بعد الخميني في مجال تطبيق السياسة والممارسة الدينية) ـ وحتى بدء الحرب العراقية ـ الإيرانية ـ تنفيذ نهج اقتصادي موجه نحو «تقليص الهوّة بين الطبقات الغنية وبين الطبقات المحرومة، وتلبية حاجات الأخيرة»، على الرغم من تأكيدهم على «استحالة محو هذه الهوّة»[٢٩].

أما آية الله شريعة مداري، الذي يلي الخميني من حيث أهميته، والأول خلال وجود الخميني في المنفى، فقد وقف دائماً موقفاً متحفّظاً.

ففي الستينات وأوائل السبعينات، حملت تصريحات شريعة مداري حيال سلطة الشاه طابعاً معتدلاً نسبياً. فهو دعا الشاه فقط إلى مراعاة الأحكام الإسلامية، ولكنه فيما بعد - وتحت تأثير الخميني - وقف موقفاً أكثر حزماً، فأعلن أن عدم تلبية رغبات الشعب ورجال الدين من قبل حكومة الشاه بصدد منح الحريات، ووقف الاعتقالات غير القانونية والنفي والتعذيب، «سيدفعنا إلى تشكيل جيشنا الخاص وبدء الحرب المقدسة على الحكومة»[٣٠].

وصاغ شريعة مداري برنامجه السياسي على الشكل التالي: لأن الإيرانيين مسلمون، فإن قانونهم الأساسي هو الإسلام، والدستور - تالياً - يجب أن يتوافق وأحكام الإسلام ويستند إليها. أمّا مراقبة العمل بهذا الدستور فتعود إلى خمسة زعماء روحيين شيعة[٣١]. ويعترف شريعة مداري علناً أنه خلال الأحداث الصاخبة خريف وشتاء عام ١٩٧٨، و «لسخرية القدر، انتفض الناس البسطاء - وليس نحن - من أجل الحقوق المشروعة التي يقرّها الدستور. أما نحن فقد دعمناه معنوياً فقط»[٣٢].

ويعتبر آية الله شريعة مداري زعيم مجموعة دينية معتدلة، ويحظى بدعم البرجوازية الليبرالية والمثقفين الإيرانيين، المتضامنين معه في عدد من المسائل المبدئية.

وحين يعبر آية الله مداري عن مساندته للشعارات الجماهيرية حول النضال ضد الامبريالية والصهيونية واستعادة الحقوق المشروعة للشعب الفلسطيني، وتحرير الأراضي العربية من الاحتلال الإسرائيلي، فهو لا يعرب عن كره تجاه الديانات العالمية، بل يرى في تعاليم القرآن «أن أي إنسان وأية ديانة مهما كانا جديران بالاحترام، رغم أنه ليس كل الأجانب يعملون وفق هذه النظرة[٣٣]؛ وهو يؤيد قيام علاقات صداقة مع الاتحاد السوفياتي.

هذه المجموعة الدينية المعتدلة التي يتزعمها شريعة مداري تبدي قلقاً عميقاً إزاء منح الدستور الجديد صلاحيات واسعة للإمام الخميني. فشريعة مداري وأتباعه الزمنيّون والروحيون يعتبرون أن دائرة نشاط رجال الدين الشيعة تكمن أساساً في حقل العلوم الدينية والأخلاق

والسلوك. ويؤيد شريعة مداري منح أراض واسعة للفلاحين الفقراء وتأمين الرأسمال الضروري لهم إضافة إلى تأمين الآلات الزراعية. كما يلفت الانتباه إلى الوضع الاقتصادي المتأزّم، الذي تشكّل في إيران، وإلى الهروب الكثيف للأخصائيين الإيرانيين إلى الخارج. وهو يقف، كذلك، ضد تدخل رجال الدين في شؤون التعليم، مؤكداً أنه «نصير التقدم المادي والعلمي، إذا ساهم هذا التقدم في تطوير الإنسان، وجلب الفائدة للجميع». وقد اقترح أيضاً رسم حدٍّ واضح بين أجهزة سلطة الدولة وسلطة الخميني. لكن، بعد المواجهات العنيفة بين أنصار الخميني وأتباع شريعة مداري، توقف هذا الأخير عن إلقاء الخطب العلنية، وخضع لتوجيهات وقرارات الزعيم الشيعي الأعلى والنخبة الشيعية الحاكمة التي يتزعمها آية الله بهشتي.

وتختلف الآراء في تقويم موقف شريعة مداري ومجموعته. فمنهم من يرى فيهم تياراً معتدلاً، ومنهم من يسمي هذه المجموعة توفيقية، لأن مؤيدي شريعة مداري الزمنيين، من أمثال مهدي بازركان وممثلي الجبهة الوطنية، يعتبرون من مؤيدي تحويل إيران إلى جمهورية برجوازية، وتطوير البلاد في الطريق الرأسمالية[٣٤].

إنّ الإيرانيين الذين يتمنون رؤية إيران جمهورية برجوازية، يؤيدون بصمت رئيس الوزراء السابق في الحكومة الثورية المؤقتة مهدي بازركان، الذي اضطر إلى تقديم استقالته في تشرين الثاني ١٩٧٩، في فترة التأزم الشديد في العلاقات بين إيران والولايات المتحدة الأميركية. وقد لعب الدور النشيط في إسقاط حكومة بازركان حزب الجمهورية الإسلامية وآية الله بهشتي، وبطبيعة الحال بعد موافقة الإمام الخميني.

وكان مهدي بازركان، المؤيد المتحمس للدكتور مصدق (العضو السابق في الجبهة الوطنية، والذي تعرض مرات عديدة للإضطهاد من جانب الشاه) قد ربط، ومنذ أواسط الستينات، آماله السياسية برجال الدين الإيرانيين، فرغم كونه لا يمثل فئات دينية إلا أنه أصرّ في أعماله وكتبه («تعريف الحدود بين الدين والسياسة و «الإنسان والله» وغيرها)، على تنشيط دور رجال الدين في النضال ضد ديكتاتورية

الشاه. فدلّل على حق رجال الدين في نقد السلطة الزمنية بمواقف علماء الشيعة في القرون الوسطى؛ وقدم إليهم، في الوقت نفسه، مطالب محدّدة من أجل تقريب الإسلام إلى العصر، معتبراً تكيُّف رجال الدين مع السياسة والاقتصاد العصري أمراً ضرورياً.

وبالإضافة إلى الليبراليين البرجوازيين، فإن ممثلي الفئات التقدمية واليسارية قد أعربوا عن قلقهم حيال الموقف السياسي المتوتر داخلياً وخارجياً، الناشيء في إيران. فرجال الدين أنفسهم لا يجتمعون حول وحدة رأي. وبين العلماء والمجتهدين، آيات الله والمشايخ، توجد تناقضات بخصوص الدستور الإيراني الجديد وحكم رجال الدين ومنح الخميني صلاحيات استثنائية في مسائل حق تقرير المصير عند الأقليات القومية، والرهائن الأميركية، وأخيراً في مسألة الحرب مع العراق.

إن التيارات ومجموعات رجال الدين الشيعة المختلفة تحاول التأثير في الشعب الإيراني، مستخدمة الخطب في المساجد والدروس مع طلاب المدارس الدينية في المدن المقدسة، وذلك بتنظيم حلقات دينية ونقاشات واسعة. وهي تستخدم جميع وسائل النشر العصرية من صحافة وإذاعة وتلفزيون. ويملك حزب الجمهورية الإسلامية، المقرب من الخميني، بزعامة آية الله بهشتي، أوسع إمكانية للتأثير على الجماهير. أما المجموعات الأخرى فهي مضطرة إلى العمل بشكل أقل علانية، كذلك إلى توزيع كراساتها ومناشيرها بطريقة سرية. ويعرض ممثلوها موقفهم من المسائل الاجتماعية والسياسية، ملتجئين إلى صيغ غامضة، مبدين - ظاهرياً - ولاءهم لآية الله الخميني، قائد الثورة الإيرانية.

الهوامش

(١) إيران، في تاريخها الجديد، موسكو، ١٩٧٦، ص ٤٥١ (بالروسية).

(٢) ب. ميزينتسيف. الدولارات النفطية والسياسية ـ «مجلة الأزمنة الحديثة»، ١٩٧٨، العدد (٥)، ص ١٢.

(٣) Thierry A. Brun. Regin d'agitation populaire en Iran.- «le Monde diplomatique» (MD), 1978, juillet, No 282, P. 17.

(٤) «Le matin», 5. IX. 1978, M. Barang. L'Iran. Renaissance d'un Empire».- MD, 24. V. 1975, P. 21.

(٥) «U.S. News and world Report», 7. VIII. 1978.

(٦) «اطلاعات»، ٧ / ١ / ١٩٧٨.

(٧) ي. أ. دوروشنكو: رجال الدين الشيعة في إيران المعاصرة، موسكو، ١٩٧٥، ص ١٠٧ (بالروسية).

(٨) «خلق مسلمين»، آذار، ١٩٧٩.

(٩) ي. أ. دروشنكو: عن بعض المؤسّسات الدينية ونشاطات رجال الدين الشيعة في إيران المعاصرة ـ الدين والفكر الاجتماعي عن شعوب الشرق، موسكو، ١٩٧١، ص ١٧٥.

(١٠) L. Binder. The Proofs of Islam: Religion and Politic in Iran.- Arabic and Islamic Studies in honor of H. A. R. Gibb. Leiden, 1965, P. 121.

(١١) إ. ب. بتروشيفسكي: الإسلام في إيران في الفترة ما بين القرنين السابع والخامس عشر، لينينغراد، ١٩٦٦، ص ٣٥٠.

(١٢) A. K. S. Lambton. The Persian ulama and constitutionation reform.- Le shi'isme imámite. P., 1970, p. 252.

(١٣) A. A. Hikmat. Hoch Goftar der tariché addian. Shiraz, 1960 - 61, p. 1 and 146.

(١٤) P. Rondot. Le chi'isme en Iran.- «Etudes». P., 1979, fevr., p. 163.

(١٥) N. R. keddie. The roots of ulamás Power in modern Iran.- «Studia Islamica».T. 29, 1969, p. 21 - 28, 43, 85.

(١٦) N. R. Keddie. The Roots of Ulamás, p. 45.

(١٧) على الرغم من أن القيادة الروحية الشيعية ليست مدعومة، بصورة أساسية من قبل الدولة مادياً، بل تعيش بما تؤمنه مداخيل الأوقاف وما يدفعه المؤمنون من ضرائب تقليدية، بيد أنه كانت توجد دائماً في أوساطهم

(رجال الدين) مجموعة من الموظفين الدينيين يمثلون القيادة الروحية بصورة رسمية. وهذه المجموعة تنفق عليها الدولة وتمنحها الرواتب والتعويضات. ومن هؤلاء الموظفين أئمة المساجد وشيوخ الإسلام والقضاة وبعض العلماء المرتبطين بالشاه وبالبلاط. ولكن جماهير المؤمنين لم يكونوا يعترفون إلاّ بالمجتهدين وآيات الله والعلماء الذين لم يتعاونوا مع السلطة ولم يقبضوا منها مالاً.

(١٨) A. Gabriel. Die religiose welt des Iran. Köln, 1974, p. 96.

(١٩) «اطلاعات» ١ / ٢ / ١٩٧٩.

(٢٠) M. kotobi et J. L. Vandoorne. Sciéte et religion Selon l'imam Khomeiny.- MD, mai 1979, p. 6.

(٢١) «The Times», 18 - 7 - 1979.

(٢٢) حكومتي جمهورية إسلامي.

(٢٣) المرجع نفسه، ص ٥.

(٢٤) «Informations catholiques internationales», 15 Dec. 1978, No 533.

(٢٥) Ibid, P. 25.

(٢٦) «Le Monde», 8 - 3 - 1979; «The Nation». N. Y., 102, 1979.

(٢٧) «Le Monde diplomatique». Juillet, 1978, No 292, P. 17.

(٢٨) جمهورية إسلامي، ٢٩ / ٤ / ١٩٨٠.

(٢٩) جمهورية إسلامي، ٢٩ / ٤ / ١٩٨٠.

(٣٠) كيهان، ٢ / ١١ / ١٩٧٨.

(٣١) «Le Matin», 14 - 2 - 1978.

(٣٢) كيهان، ٢٦ / ٨ / ١٩٧٩.

(٣٣) كيهان، ٢٩ / ٨ / ١٩٧٨.

(٣٤) ماردوم، ٧ / ١١ / ١٩٧٩.

- ٧ -

دور الاسلام في سياسة السعودية الخارجية في الستينات والسبعينات(*)

تستخدم الدوائر الحاكمة في السعودية، بشكل واسع، واقع اعتبار المملكة السعودية بلاد مؤسس الديانة الإسلامية النبي العربي محمد، وذلك لتعزيز مواقعها في العالم الإسلامي وفي سعيها لتزعم المشرق العربي. وتساهم مواسم الحج في نشر تأثير العربية السعودية على الأقطار والشعوب الإسلامية. هذا، ويقوم القرآن في السعودية حتى الأيام الراهنة مقام الدستور عملياً، وتعمل المحاكم الشرعية على أساسه متتبِّعة بكل دقة أحكام الدين الإسلامي [1]. وتسهم هذه الظروف جميعاً في نشر الدعاية النشيطة في أجزاء العالم الإسلامي المختلفة لتضفي على الدوائر السعودية الحاكمة أهمية كونها حارسة المقدسات الاسلامية وأركان الدين. ويحظى التعصب للإسلام في مواجهة المذهب الشيوعي الإلحادي بدعاية واسعة من قبل الحكام السعوديين في ممارسة السياسة الداخلية والخارجية، حيث يتشابك العداء للشيوعية بشكل وثيق مع العداء للاتحاد السوفياتي.

وتملي مصالح الحفاظ على المكانة، والتعصب للوحدة الإسلامية، على الدوائر السعودية الحاكمة ضرورة تنفيذ سياسة مرنة إلى حدٍّ ما أحياناً، وهذا ما يبدو جلياً في موقف هذه الدولة من مسألة التسوية الشرق - أوسطية. والحقيقة أن القيادة السعودية تنظر إلى هذه القضية، في الغالب، من منظار ديني، فتحدد نضال الشعوب العربية

(*) «ل.ف.فالكوفا».

ضد سياسة إسرائيل التوسعية كتصدي المسلمين لأهل دين آخر [٢].

وفي الوقت نفسه، تستخدم القيادة السعودية الدين الإسلامي بنشاط لتحقيق أغراض سياسية محصّنة على نطاق المشرق العربي والعالم الإسلامي بوجه عام. وبالارتكاز إلى العامل الإسلامي، حاولت الدوائر السعودية الحاكمة، وبشكل خاص في الستينات، مواجهة حركة الوحدة العربية بحركة التضامن الإسلامي، فعكست هذه المواجهة، في ذلك الحين، مصالح القيادة السعودية، لأن الرئيس جمال عبد الناصر لعب الدور القيادي في حركة الوحدة العربية، وهو الذي لم يتمتع بمواقف ذات وزن داخل حركة التضامن الإسلامي حيث كان زعماء الأنظمة الإسلامية المحافظة، وبخاصة السعودية، يتمتعون بنفوذ واسع.

وفي أواسط الستينات ظهر بجلاء التستر بالإسلام في العمل السياسي الموجه لتشكيل تكتل من القوى المناهضة للأنظمة التقدمية. فتحت شعار الدفاع عن الإسلام نشطت الدوائر السعودية الحاكمة في ترويج فكرة إنشاء الحلف الإسلامي.

وكانت خطة تشكيل مثل هذه المجموعة قد طرحت في عام ١٩٥٧، حيث بموازاة مناقشة مسألة قبول الأقطار العربية «بمبدأ أيزنهاور»، اقترح الرئيس الأميركي على الملك سعود الإسراع في تشكيل تكتل سياسي لأقطار العالم الإسلامي ذات الأنظمة المحافظة [٣].

في أواخر عام ١٩٦٠ بدأ العمل الفعلي من أجل إنشاء الحلف الإسلامي، ولكنة فشل، ولم يؤيد ملك العربية السعودية سوى الملك الأردني حسين وشاه إيران محمد رضا بهلوي [٤]. وبكلام آخر، بدت إمكانية اتحاد العواهل الثلاثة الوجه الآخر الوحيد والممكن، ولكن حتى هذه الإمكانية لم تتحقق.

وإحدى صعوبات تنفيذ مثل هذا المخطط من قبل السعودية تجسّدت في كون تحالف العربية السعودية الوهابية مع إيران الشيعية ظهر للتوّ سياسياً بحتاً ولم يكن تحالفاً دينياً على الإطلاق، فواقع الأمر أن الشيعة في العربية السعودية يعاملون كمواطنين من الدرجة الثانية: فهم يستخدمون في الأعمال القذرة ذات الأجر القليل، أما في المحاكم الشرعية فلا يؤخذ بشهادة الشيعة.

ومهما يبدو التناقض ظاهرياً، فإن العدوان الإسرائيلي في حزيران ١٩٦٧ على الدول العربية قد وجَّه الضربة القاضية إلى مخططات إنشاء الحلف الإسلامي. فبعد تعرض مصر وسوريا للهجوم الإسرائيلي الغادر لم يعد لدى السعودية أمل بإنشاء تكتل موجه بوضوح ضد الأنظمة التقدمية في الأقطار التي كانت ضحية العدوان؛ وصار لزاماً على الدوائر السعودية الحاكمة أن تأخذ في الحسبان نمو الأمزجة المعادية لإسرائيل في الدول العربية بعد «حرب الأيام الستة».

ولهذا، وفي مؤتمر القمة العربي الذي عقد في الخرطوم في آب عام ١٩٦٧، أي بُعَيْد الحرب مباشرة، لم تكتف القيادة السعودية مع المشاركين الآخرين في هذا المؤتمر بإدانة إسرائيل كمعتدٍ، بل تعهَّدت أيضاً، بالإضافة إلى الكويت وليبيا، بتقديم مساعدة مالية إلى مصر والأردن، ضحايا العدوان الإسرائيلي[٥].

أما سوريا فقد رفضت آنذاك أية اتصالات بالدول الملكية، ولم تنل مساعدة مالية من السعودية والكويت وليبيا، التي ظلت ملكية حتى الأول من أيلول عام ١٩٦٩.

وفي الظروف التي نشأت بعد «حرب الأيام الستة» حاولت القيادة السعودية الحاكمة استخدام طرق أخرى لتقويض مواقع القوى التقدمية في العالم العربي بزعامة عبد الناصر، ومن خلال إظهار الحرص في المرتبة الأولى على تثبيت وحدة العمل العربي في الصراع مع المعتدي الإسرائيلي، راهنت القيادة السعودية بشكل أساسي على تنشيط حركة التضامن الإسلامي. وبهذا المظهر برزت في صفوف الحركة المناهضة لسياسة إسرائيل التوسعية، رافعة بذلك هيبتها في العالم الإسلامي، وفي الشرق العربي قبل غيره. وكان هدفها من كل هذا التقليل من أهمية حركة الوحدة العربية، واضعة بمواجهة هذه الحركة، مسألة التضامن الإسلامي.

في ذلك الحين دعا ملك العربية السعودية فيصل إلى الجهاد ضد إسرائيل، ولم تكن دعوته موجهة إلى العرب فحسب، بل إلى المسلمين جميعاً. وقد أبدى نشاطاً كبيراً جداً حين أصر على حق العرب في القدس وخاصة المدينة القديمة حيث توجد مقدسات إسلامية. ومما

أعطى دفعاً للنضال من أجل إعادة القدس للعرب إقدام صهاينة متعصبين على حرق المسجد الأقصى في القدس في آب عام ١٩٦٩[٦]. وتحمّلت إسرائيل مسؤولية هذا الحريق باعتبارها محتلة للقدس والتي ما لبثت أن أعلنتها عاصمة لها.

وبعد موت جمال عبد الناصر نشط الملك فيصل في سعيه لتزعم الشرق العربي باذلاً جهوداً حثيثة لجعل نهج القيادة المصرية الجديدة برئاسة أنور السادات يمينياً. ومنذ ذلك الوقت، توقف الملك فيصل عن مجابهة حركة الوحدة العربية بشعار التضامن الإسلامي محاولاً تعزيز تأثيره على هذه الحركة، فسعى إلى التقارب مع القيادة المصرية الجديدة بواسطة المساندة المالية لها، وكذلك ببذل الوعود باستخدام النفط كسلاح سياسي في النضال ضد السياسة الإسرائيلية التوسعية. كل هذا جرى، مرة أخرى، تحت شعار الذود عن حقوق المسلمين الذين يعانون من السياسة العدوانية ليهود إسرائيل. وقد ساهم منحُ مصرَ دولاراتِ النفط، واستخدام النفط أثناء حرب تشرين (حرب رمضان) عام ١٩٧٣ كسلاحٍ سياسي، في التقارب بين مصر والسعودية.

وفي أعقاب حرب عام ١٩٧٣ عظمت مكانة السعودية، التي ساهمت بفاعلية في استخدام العقوبات النفطية ضد الدول المساندة لإسرائيل، ليس فقط بين ممثلي الدوائر المحافظة في العالم الإسلامي، بل أيضاً لدى فئات معتدلة من أوساط الرأي العام العربي. وهذا ما أعطى السعودية إمكانية إيجاد سبل تحقيق اتصالات حتى مع القوى التقدمية. وهكذا بدأت العربية السعودية بعد حرب تشرين بتقديم دعم مالي لسوريا ولمنظمة التحرير الفلسطينية، التزاماً منها بمقررات مؤتمر القمة العربي الذي انعقد في الرباط في تشرين الأول عام ١٩٧٤.

وبدأ شعار التضامن الإسلامي الذي رفعته الدوائر الحكومية في السعودية يتشابك بصورة وثيقة مع سياسة دولارات النفط[٧]، التي كان هدفها الأساسي توجيه العالم العربي نحو اليمين. وتقدم دولارات النفط هذه إلى بعض أقطار الشرق العربي (وبالدرجة الأولى لدول المواجهة مع إسرائيل) بطريقة اتفاق بين جانبين، وكذلك عبر الصناديق المالية المختلفة، تترافق بمقتضاها المساعدة المالية بشروط سياسية.

وإذا كانت سوريا قد حافظت على مواقفها إزاء المسائل المبدئية، ولم توافق على حلول وسط مع القوى الرجعية في العالم الإسلامي، فإنه يمكن القول إن النهج السياسي للحكومة المصرية قد فاق توقعات الزعماء السعوديين. فانتهاج سياسة داخلية وخارجية يمينية، ورفض مساعدة الخبراء العسكريين السوفيات، وسياسة الأبواب المفتوحة (الانفتاح) حيال الرأسمال الأجنبي والتقارب مع الدول الإمبريالية وعلى رأسها الولايات المتحدة، وأخيراً إلغاء اتفاقية الصداقة والتعاون المصرية - السوفياتية من جانب واحد، كل هذا استجاب، دون أدنى شك، لرغبات الزعماء السعوديين، واعتُبِرَ تسديداً لدولارات النفط المقدمة لمصر. بيد أنه من المنطقي الافتراض بأن السادات خطا إلى أبعد مِمَّا توقَّعه المموّلون السعوديون.

وتتوفر كل الأسس للاعتقاد بأن رحلة السادات في التاسع من تشرين الثاني ١٩٧٧ إلى القدس المحتلة لم تكن بمباركة القيادة السعودية، لأن الصراع حول وضع القدس شكل جزءاً جوهرياً في سياستها الشرق أوسطية. ومن الممكن أن يرضى الزعماء السعوديون بمفاوضات مصرية - إسرائيلية برعاية الولايات المتحدة، لو أنها جرت في أية مدينة محايدة، وليس في القدس المضمومة إلى إسرائيل، وكذلك لو أن المشاركين في المفاوضات لم يتجاهلوا على الأقل مسألة مصير الأبنية الاسلامية في أراضي المدينة القديمة.

إن رفض القيادة السعودية لاتفاقيات كامب دايفيد هو امتداد طبيعي لخطها الاستراتيجي. فلو أن المشاركين في المفاوضات الأميركية - الإسرائيلية - المصرية وضعوا أي مشروع يوحي، ولو ظاهرياً، بحل المسألة الفلسطينية، مع الأخذ بعين الاعتبار - وإلى درجة ما - حقوق سكان فلسطين المسلمين، ولو أنهم قرروا انسحاب إسرائيل من القدس الشرقية فقط، حيث توجد المقدسات الإسلامية، لَأَيَّدت السعودية، بكل تأكيد، نتائج هذه المفاوضات. ولكن القيادة السعودية، في الموقف الناشىء فعلياً لم تستطع التضامن مع سياسة السادات المعادية للعرب، ولا مع سياسته المعادية للمسلمين.

لقد رفضت العربية السعودية بحزم اتفاقية السلام المصرية

الإسرائيلية المنفردة، الموقعة في ٢٦ آذار عام ١٩٧٩، وشاركت بفعالية في العقوبات السياسية والاقتصادية ضد نظام السادات[٨].

وهكذا، فإن القيادة السعودية تقترب من مسألة التسوية الشرق أوسطية، وبشكل أساسي، من مواقع الإخلاص للإسلام، ولهذا تحديداً توضع مسألة وضع القدس القانوني والمسألة الفلسطينية كحجر زاوية باعتبارهما مسألتي سكان فلسطين المسلمين. وهكذا يخدم موقف السعودية من المسائل المذكورة، موضوعياً، قضايا مواجهة السياسة التوسعية الإسرائيلية، رغم أن القيادة السعودية تشغل موقفاً مؤيداً للإمبريالية عموماً، ولا تبدي ثباتاً في سعيها للتسوية الشرق أوسطية المتكاملة والعادلة. فزعماء السعودية الذين يسعون، من مواقع دينية، إلى لجم المعتدي الإسرائيلي مهتمون في الوقت نفسه بإضعاف العمليات والميول التقدمية في العالم العربي. فالمصالح، الطبقية تحديداً للنظام الإقطاعي - البرجوازي - الثيوقراطي هي التي تفسر موقفهم المتردد حيال تجديد أعمال مؤتمر جنيف للسلام، ومسائل كثيرة أخرى مرتبطة بالتسوية السلمية.

وتجدر الإشارة مع ذلك، إلى عدم ثبات موقف القيادة السعودية دائماً من إدانة السادات. ففي أواخر كانون الثاني وأوائل شباط عام ١٩٨٠ سمح لممثلي الحكومة الساداتية، بالمشاركة في دورة إسلام آباد لمنظمة المؤتمر الإسلامي، من قبل منظمي الدورة، وبينهم السعودية، رغم قرار مؤتمر وزراء الخارجية والنفط والاقتصاد العرب في بغداد بتشديد الحصار حول مصر الساداتية داخل العالم العربي وعلى الساحة الإسلامية، في أعقاب توقيع السادات لاتفاقية السلام المنفرد مع إسرائيل. والحق أنه في دورة إسلام آباد لمنظمة المؤتمر الإسلامي أدين نظام السادات بالاستسلام أمام اسرائيل. ولكن واقع مشاركة ممثلي مصر في هذه الدورة يشهد على عزم منظميها كسر جدار العزلة المفروضة على النظام الساداتي من جميع أقطار الشرق العربي - التقدمية والمعتدلة وحتى المحافظة.

تسعى السعودية إلى بسط نفوذها على حركة المقاومة الفلسطينية، محاولة إضفاء طابع أكثر اعتدالاً على نشاط منظمة التحرير

الفلسطينية، كما تسعى إلى منح الشعب العربي الفلسطيني حق إنشاء دولةٍ ذات سيادة، مستقلة عن إسرائيل، مفضلة في الوقت ذاته ربط الدولة العربية الفلسطينية العتيدة بالأردن، أو أن يرأسها زعماء الجناح المعتدل. والسعودية لا تتغاضى عن سياسة الدوائر الأميركية والإسرائيلية الحاكمة الهادفة إلى الاحتفاظ بالضفة الغربية لنهر الأردن وقطاع غزة، ولو جزئياً، تحت سلطة إسرائيل. ويحدد العامل الإسلامي، إلى حدٍّ ما، موقف القيادة السعودية من الأزمة اللبنانية: فخلال صيف ـ خريف عام ١٩٧٦ عملت هذه القيادة موضوعياً لتسوية الأزمة اللبنانية، غير راغبة في إضعاف لبنان بشكل خطير، الأمر الذي يؤدّي إلى خدمة إسرائيل ويزعزع المواقف في العالم الإسلامي عموماً. وكانت القيادة السعودية، في الوقت نفسه، تخشى من أن إطالة الأزمة اللبنانية قد يؤدي إلى تقوية سوريا ذات النظام الثوري ـ الديمقراطي، وكذلك إلى تنشيط القوى التقدمية داخل حركة المقاومة الفلسطينية. وتجدر الإشارة إلى أن العربية السعودية، خلال أحداث عام ١٩٧٦، ساندت القوى اليسارية وليس اليمينية، لأن الأولى قوى إسلامية أما الثانية فهي قوى مسيحية. ومع تدخلها في النزاع إلى جانب المقاومة الفلسطينية، سعت السعودية في الوقت ذاته إلى بسط نفوذها على هذه الحركة، وطرحت مسألة إجراء تغييرات في تركيبة قيادة منظمة التحرير الفلسطينية لصالح الشخصيات الأكثر اعتدالاً. وفي آذار عام ١٩٧٨ أدانت السعودية عدوان إسرائيل المباشر ضد جنوبي لبنان. وفي تشرين الأول من العام نفسه، استأنفت العربية السعودية، كما لعامين خليا، مهمة الوساطة.

أما في ما يتعلق بأحداث القرن الأفريقي، فقد ساند الزعماء السعوديون الصومال بحجة أن الصوماليين مسلمون. وفي هذا المجال ساهم السعوديون في تأزيم النزاع الصومالي ـ الاثيوبي، وانتقال الصومال إلى معسكر قوى الإمبريالية والرجعية، وفي تخلي النظام الصومالي عن سلوك الطريق التقدمي للتطور. فمن الواضح أن الزعامة السعودية، المتسترة بشعار الدفاع عن مصالح الصومال المسلم، كانت تسعى في المقام الأول إلى تثبيت القوى اليمينية في هذه المنطقة.

ولا يجوز تفسير سياسة المملكة السعودية في منطقة البحر الأحمر بدلالات واحدة. فمن جهة، كان هدفها منع تقوية مواقع إيران التي تدخَّلت أكثر فأكثر - وحتى قيام الثورة الإيرانية - في الشؤون الداخلية لبلدان الجزيرة العربية. ومن جهة ثانية، سعت السعودية من خلال تحويل البحر الأحمر إلى «بحيرة عربية». وقبل كل شيء، إلى تحصين مواقع القوى الرجعية هنا - السعودية نفسها ومصر والسودان والصومال، على حساب مواقع إثيوبيا غير العربية. وبموازاة ذلك، تحاول السعودية إبعاد اليمن الجنوبي رغم ما يمثل هذا بالنسبة لها من مصاعب كبيرة. فجمهورية اليمن الجنوبية بلد عربي، ومحاولة الإضرار بمصالحها ترتبط بوضوح تام بالتوجهات الاشتراكية لقادة اليمن الجنوبي. والسياسة الهادفة إلى إضعاف مواقع جمهورية اليمن الجنوبي في حوض البحر الأحمر لا تتطابق مع العناصر العروبية في سياسة السعودية الخارجية. وهنا، تتذكر الزعامة السعودية، من جديد، الدين فتتَّهم زعماء اليمن الجنوبي بالإلحاد.

وحين تعبِّر السعودية عن رفضها لازدياد نفوذ «الدول العظمى» في منطقة البحر الأحمر، فإنها تعني الاتحاد السوفياتي بالدرجة الأولى، لأن تثبيت مواقع القوى التقدمية في الجزيرة العربية يثير مخاوفها الكبرى. وتسعى القيادة السعودية إلى التحصن داخل ا لشاطىء العربي للخليج العربي، ومنع ازدياد نفوذ إيران هناك. فهنا تتصرف السعودية على أساس التضامن العربي، وليس من موقع التضامن الإسلامي [٩].

وتحت شعار الذود عن أركان الدين عموماً، وليس فقط الدين الإسلامي، شرعت القيادة السعودية الحاكمة في السنوات الأخيرة، تتدخل بنشاط في الشؤون الداخلية للأقطار العربي، ولبلدان أوروبا الغربية أيضاً. ويظهر زعماء السعودية المسلمون مودة عالية نحو الكاثوليك. وتبقى اليهودية الدين الخصم الوحيد.

فخلال عامي ١٩٧٦ - ١٩٧٧ منحت المملكة السعودية فرنسا وإيطاليا تسهيلات مالية بهدف منع ازدياد نفوذ الشيوعيين هناك. ولقد جرى هذا بالتنسيق مع الكنيسة الكاثوليكية. وفي حزيران عام ١٩٧٨ تشكَّلت في القاهرة وبمساهمة سعودية نشيطة ما يُسمَّى المنظمة العالمية

لحرية الصحافة والإعلام، وهدفها الرسمي - محاربة الشيوعية. وأخذت العربية السعودية على عاتقها العبء الأكبر لتمويل هذه المنظمة التي دخل في عداد قيادتها عدد من الأمراء السعوديين. وقد خصصت هذه المنظمة ٥٠٠ مليون دولار لتنفيذ إجراءات مكافحة «العقائد الإلحادية»، وفي خططها أن تبلغ مصاريفها من أجل هذه الغاية ملياري دولار. وكذلك قدمت السعودية عام ١٩٧٨ ربع تكاليف عقد مؤتمر الرابطة الدولية لمعاداة الشيوعية[١٠].

ويترك العداء للشيوعية في سياسة السعودية الخارجية بصماته على علاقاتها مع الاتحاد السوفياتي. فرغم اعترافها بأهمية الاتحاد السوفياتي كدولة ذات تأثير جدي على تطور الأحداث على الساحة الدولية، بما في ذلك العمل للتسوية الشرق أوسطية، لا تقدم السعودية على إعادة العلاقات الدبلوماسية الكاملة مع الاتحاد السوفياتي بحجة تمسك قادة الدولة السوفياتية بإيديولوجية إلحادية.

يتميز عام ١٩٧٩ وأوائل عام ١٩٨٠ بانتعاش نشاط الدوائر الإسلامية بدفع من الثورة الإيرانية. ومما لا شك فيه أن الثورة الإيرانية ساهمت في تحريك القوى المعارضة في كثير من دول آسيا وأفريقيا. وهكذا، فإن السعودية لم تنجُ من هذا التأثير. وقد وردت في صحافة أوروبا الغربية والصحافة العربية أنباء عن حدوث انتفاضات شعبية، جرى معظمها في المناطق الشرقية من البلاد التي يقطنها الشيعة. وبالمناسبة، فهنا بالتحديد تنتشر آبار النفط الأساسية في السعودية. وفي مكة حصلت انتفاضة معارضة، وإذا كان من المستبعد وصف هذه الانتفاضة بالجماهيرية فإن حوادث مكة ساهمت إلى درجةٍ معينةٍ في توتير الوضع السياسي الداخلي في البلاد. وأوردت الصحافة الأجنبية أن الإضطرابات امتدت أيضاً إلى المدينة والظهران، ومدن أخرى. ومهما يكن من أمر طابع هذه الحركة وشموليتها، فمن المؤكد أن الوضع السياسي الداخلي في المملكة السعودية أضحى على شيء من التوتر. فبهذه الطريقة، وبغض النظر عن منع التنظيمات والأحزاب السياسية وكذلك العمل النقابي في البلاد، وحتى يومنا هذا، فإن القوى المعارضة تنبئنا عن نفسها من وقت لآخر.

وأحدثت الثورة في إيران تعديلات مهمة على العلاقات الإيرانية - السعودية. والحقيقة أن طابع هذا التأثير معقد جداً، ويلعب العامل الإسلامي دوره في هذا المجال. إذ يمكن وصف العلاقات بين العربية السعودية وإيران الشاه بالتعاون المنسق إلى حدٍّ ما على خلفية من التنافس الشديد. وكانت مسألة النفوذ في منطقة الخليج العربي حجر الزاوية في العلاقات بين البلدين. وتجدر الإشارة إلى أن القيادة السعودية لم تسمِّ الخليج فارسياً إطلاقاً، بل العربي، أو مجرد خليج، بينما بذل نظام الشاه كل الجهود لإزاحة المملكة السعودية من منطقة الخليج، مستخدماً تفوقه في المجالات التقنية والاقتصادية والعسكرية. ولكن الحكومات الإمبريالية، وخاصة الولايات المتحدة، التي لها مصلحة في الارتكاز إلى الدولتين معاً في منطقة الخليج العربي، لم تسهِّل لإيران الافراط من زيادة نفوذها في المنطقة.

وتطورت العلاقات السعودية - الإيرانية في مجال السياسة النفطية على ما يرام لأن كلا الجانبين اتبعا نهجاً معتدلاً حيال أسعار النفط وفي علاقاتهما مع الدول الرأسمالية المتطورة. أما ما يتعلق بالموقف من إسرائيل، فقد وقفت إيران والسعودية موقفين متناقضين تماماً، وإن كانت إسرائيل، المستمرة في احتلالها للقدس، «العدو رقم واحد» بالنسبة للسعودية، فإن نظام الشاه حافظ على علاقاته الوطيدة بالقيادة الإسرائيلية الصهيونية، وأمدَّها أيضاً بالنفط.

ولم تتعارض مؤازرة نظام الشاه في تعزيز مواقع اليمين المصري، واتصالاته الوثيقة بنظام السادات، مع المصالح الطبقية للقيادة السعودية، ولكن هذه الأخيرة كانت تفضل ألاّ تنشط إيران في الشرق العربي إلى هذا الحدّ.

وعندما احتلت قوات الشاه جزر طمب الكبرى والصغرى وأبو موسى في تشرين الثاني عام ١٩٧١، واجه النظام السعودي هذا العمل بتيقظ كبير. ولم تؤيّد، كذلك القيادة السعودية إدخال قوات إيرانية إلى عُمَان لمحاربة حركة سكان ظفار الوطنية التحررية. ورغم تطابق المصالح الطبقية لكلا العاهلين في هذه المسألة، فقد نظرت الزعامة السعودية سلباً إلى تدخل الشاه المباشر في الشؤون الداخلية لبلد عربي، كما

تحفّظت أيضاً إزاء الوجود العسكري الإيراني في العالم العربي.

وأحدث دخول إيران الشاه في حلف السنتو ردّ فعل متناقضاً لدى القيادة السعودية: فهي من جهة رحبت بسياسة الشاه المناصرة للإمبريالية، ولكنها من جهة أخرى كانت تفضّل ألاّ تدخل الدول الإسلامية، بحصولها على مساعدة عسكرية من الدول الإمبريالية، في أحلاف عسكرية صنعتها الإمبريالية. وكما هو معلوم، تحافظ السعودية على الحياد، وهي عضو في حركة عدم الانحياز، وهي لم تمدّد، بعد عام ١٩٦٢، اتفاق تأجير قاعدة الظهران العسكرية للولايات المتحدة، ومنذ ذلك الحين لا تقبل بنشر أية قواعد قوات عسكرية على أراضيها.

وعلى الرغم من بعض التعارض، فإن المصالح الطبقية للنظامين السعودي والإيراني تطابقت، مما حدَّد اتصالاتهما غالباً في مجال السياسة الخارجية. وكانت الولايات المتحدة الأميركية البلد الرئيسي في توجهاتهما السياسية الخارجية. وفي السياسة الداخلية اعتمدت القيادة السعودية الكثير من تجربة الشاه في إجراء ما يسمى «الثورة البيضاء»، أي سياسة تنفيذ تحولات معتدلة بمبادرة من الزعامة الحاكمة وقيادتها. ولكن القيادة السعودية لم تقوِّم بالمعنى ذاته توجهات نظام الشاه حيال سياسته الدينية. فالميول العلمانية في سياسة الشاه لم تكن لترضي، إطلاقاً، الملكية التيوقراطية السعودية، حيث الأغلبية الساحقة من السكان وهابيّون (والوهابية إحدى فرق السنَّة)، ولا مصلحة للقيادة السعودية في تعزيز نفوذ المذهب الشيعي.

ويمكن كذلك وصف علاقات الدوائر السعودية الحاكمة بالثورة الإيرانية بأنها ذات وجهين. فالقيادة السعودية، بطبيعة الحال، قلقت لإسقاط الملكية في الجهة الأخرى من الخليج، أي على مقربة مباشرة من المملكة السعودية. وأكثر من ذلك، فقد تأكد لها عملياً أن الولايات المتحدة ليست ضماناً موثوقاً به لسلامة العرش. ولكن قيام الثورة الإيرانية تحت شعارات إسلامية راق للقيادة السعودية، المستفيدة من إحياء الإسلام وزيادة دوره في كل البلدان النامية. ولكن نشاط الإيرانيين الشيعة الفعّال لم يكن ليخدم أبداً سُنَّة السعودية، لأن التنافس بين هاتين الفرقتين الإسلاميتين الأساسيتين لم ينته حتى

يومنا هذا. وكذلك، لم ترحب الزعامة السعودية بطابع هذه الثورة المعادي للإمبريالية. وبنتيجة ذلك، تبقى العلاقات السعودية ـ الإيرانية معقدة جداً ومتناقضة. فلم تبد السعودية حماساً لمساندة جمهورية إيران الإسلامية، ولكنها رفضت المشاركة في أعمال عسكرية وغيرها، خططتها الولايات المتحدة ضد إيران (٩٣٪ تقريباً من سكان إيران، البالغين ٣٥,٢ مليوناً هم من الشيعة)[١١].

فبعد توقيع اتفاقية السلام المنفرد مع إسرائيل في أواخر آذار عام ١٩٧٩، وبعد التصاقها الوثيق بالولايات المتحدة، كانت القيادة المصرية على استعداد لمنح الولايات المتحدة إمكانية استخدام الأراضي المصرية ضد الثورة الإيرانية، ولكن الدوائر السعودية الحاكمة لم تؤيِّد إجراءات القيادة المصرية المعادية للمسلمين، استمراراً لادعائها الدور القيادي في العالم الإسلامي.

وفي مسألة تسوية أزمة الشرق الأوسط، ذات الأهمية الكبرى بالنسبة للمملكة السعودية، ظهرت آفاق تعاون سعودي ـ إيراني، بعد امتناع جمهورية إيران الإسلامية، على نقيض نظام الشاه، عن أي دعم لحكام إسرائيل الصهاينة. (يؤكد المستشرق البريطاني المعروف فريد هليداي على صفحات مجلة «ميدل ايست أنترناشيونال»، أن حكومة إيران الجديدة قطعت كل علاقاتها مع إسرائيل، وأعلنت عن دعمها لقضية الفلسطينيين)[١٢].

وانطلاقاً من مبادىء التقيُّد بالإسلام، قبل كل شيء، وبالقومية العربية جزئياً، ترفض القيادة السعودية التواجد العسكري الأميركي، أو التابع لأية دولة أخرى «غير إسلامية»، على أرض البلدان العربية والإسلامية، برغم شرائها الأسلحة الأميركية والأوروبية الغربية وتمويلها دولاً إسلامية للحصول عليها. واستناداً إلى المبادىء عينها تشجع الدوائر السعودية الحاكمة اتحاد الأقطار الإسلامية تحت شعارات الإسلام، ولا تؤيد دخول الدول الإسلامية في أحلاف مع أية دولة غير إسلامية. ولهذا السبب تحديداً تعارض القيادة السعودية خطط الدوائر الأميركية الحاكمة لإنشاء حلف عسكري ـ سياسي قد يضم أقطار الشرق العربي الإسلامية وإسرائيل الصهيونية. ويفسر التمسك بالإسلام مشاركة

السعودية في حركة عدم الانحياز. وتكمن مبادىء مماثلة لهذه في أساس نشاطات إيران ما بعد الشاه، ولكن تبدو هنا أكثر وضوحاً؛ فالخميني لم يعارض فقط النشاط التجسسي الأميركي على الأرض الإيرانية، ووجود القواعد العسكرية الأميركية في البلاد، والدخول في حلف واحد مع أية دولة غير إسلامية، بل إنه رفض أي نفوذ للدول غير الإسلامية على إيران. والخميني نفسه، كما تؤكد أسبوعية «نيوز ويك» الأميركية، يعيش في مدينة قم الإسلامية، حيث نادراً ما يمكن تَلَمُّس التأثير الأجنبي، هذا التأثير غير المرغوب به إطلاقاً [١٣].

ويوجد بعض التمايز بين إيران والعربية السعودية في علاقاتهما مع الدول الاشتراكية. فالسعودية، وحتى يومنا هذا، لا تقيم معها علاقات ديبلوماسية بحجة أن قيادات الدول الاشتراكية متمسكة بإيديولوجية إلحادية. بينما يقيم النظام الإيراني الجديد علاقات سياسية وتجارية وغيرها مع الدول الإشتراكية، رغم دعوته لتنشيط علاقاته مع الدول الإسلامية.

وتحرص الولايات المتحدة الأميركية على تثبيت مواقعها في المملكة السعودية إثر فقدان ركيزتها في إيران. وهي لا تأمل تعويض خسائرها من فقدان النفط الإيراني على حساب النفط السعودي فحسب، بل تأمل كذلك في استخدام الأراضي السعودية لإنشاء قواعد عسكرية عليها. ومنذ أواسط عام ١٩٧٩ رفعت القيادة السعودية كمية النفط المضخوخ من مليون برميل يومياً (البرميل = ١٥٩ ليتراً)، إلى إنتاجية يومية بلغت ٩,٥ ملايين. وينبّه الرسميون السعوديون الولايات المتحدة إلى ضرورة أخذ هذا الأمر بعين الاعتبار في حل مسألة الشرق الأوسط. ولكن وزارة الخارجية الأميركية لم تُعرْ هذا الموضوع اعتبارها وأوصت ببيع السعودية دفعة جديدة من السلاح الأميركي بقيمة ١,٢ مليار دولار، كرد على زيادة إنتاج النفط السعودي [١٤]. ففي مثل هذه الظروف، يمكن القول إن خطط الإدارة الأميركية، الهادفة إلى إدخال السعودية في حلف واحد مع إسرائيل، وإنشاء قواعد عسكرية أميركية على الأرض السعودية لا أساس لها، لأن مثل هذه الخطوات تحمل طابعاً معادياً للعرب والمسلمين، وهذا ما لا تقبل به القيادة السعودية.

تجدر الإشارة إلى أن الثورة في إيران أحدثت تعديلات مهمة في سياسة إيران النفطية، ظهرت آثارها، ليس فقط على اقتصاد الغرب والولايات المتحدة خصوصاً، بل وعلى وضع القوى داخل منظمة الأوبيك. فإنتاج النفط في ايران ما بعد الثورة يعادل نصف ما كان ينتج في عهد الشاه. وفي عام ١٩٧٩ استخرج في إيران يومياً ما بين ٣,١ و ٣,٥ ملايين برميل نفط[١٥]. يتضح من هذا أن أهمية السعودية التي تنتج ثلاثة أضعاف ذلك قد ازدادت. وإذا كانت السعودية وإيران كانتا تتزعمان سابقاً «المجموعة المعتدلة» داخل الأوبيك، فقد ضعفت هذه المجموعة الآن بعد خروج إيران منها واعتمادها سياسة نفطية جذرية، مما أدَّى إلى تقوية المجموعة الجذرية داخل الأوبيك. وهذا التباين الجدي في السياسة النفطية يعتبر مرحلة جديدة في العلاقات بين السعودية وإيران، نلاحظها بعد إسقاط نظام الشاه.

والتباين بين الدولتين يمتد إلى عدة مسائل أخرى. وكما جاء في الصحافة الأجنبية، فإن القيادة السعودية غير راضية، خصوصاً عن كون إيران، وبعد الثورة، لا تنوي الانسحاب من جزر «أبو موسى»، وطمب الكبرى والصغرى، وتصرُّ على تعبير «الخليج الفارسي»[١٦].

ولكن ما يربك القيادة السعودية أكثر من غيره هو، دون شك، تنشيط الحركات المعارضة ونمو العمل الجماهير في الكثير من البلدان (بما في ذلك السعودية) بتأثيرٍ من الثورة الإيرانية. ففي أواخر عام ١٩٧٩ لاحظت أسبوعية «نيوز ويك» الأميركية أن «أصولية الخميني الإسلامية الثابتة» ساعدت على نمو «الروح الحربية الإسلامية» ليس في إيران فحسب، بل وفي دول أخرى، الأمر الذي «تهتز» معه الأسرة الملكية في العربية السعودية[١٧]. وفي كانون الثاني عام ١٩٨٠ أعربت مجلة «التايم» الأميركية عن خشيتها من احتمال أن تصبح الثورة الإيرانية مثالاً لانتفاضات مستقبلية في كل «العالم الثالث»: من شبه القارة الهندية وحتى تركيا، ومنها إلى الجنوب عبر شبه الجزيرة العربية وصولاً إلى القرن الأفريقي. كما أشير خصوصاً إلى أن الثورة التي قادها الخميني حتى النصر تهدد باختلال ميزان القوى في العالم أكثر من أي حدث سياسي آخر منذ اجتياح هتلر لأوروبا. كذلك، لاحظت المجلة أن

تأثير الثورة الإيرانية وآية الله الخميني شخصياً على المسلمين - الشيعة والسنة - كبير لدرجة جعلت القادة المسلمين الموالين للغرب يوافقون فقط على تقديم مساندة دنيا للولايات المتحدة (وحتى أثناء أزمة الرهائن). وحذرت واشنطن أثناء ذلك، من أن أي عمل عسكري ضد إيران، ولو جاء كرد على مقتل الرهائن، سيثير غضب الشعوب الإسلامية، وسينجم عنه تهديد مباشر لأمن كل الأنظمة القائمة في هذه المنطقة [١٨].

وبغض النظر عن وجود خلافات جدية بين السعودية والقيادة الإيرانية الجديدة، فالنظامان مجتمعان، يعملان تحت شعارات الإسلام. وهذا التوجه الإسلامي في سياستهما يساعد إلى حدٍ كبير على منع التناقضات في ما بينهما من اتخاذ شكل نزاعات حادة. وعلى الرغم من التنافس مع إيران في عدة مجالات، لا تستطيع القيادة السعودية التضامن مع خطط الدوائر الحاكمة في الولايات المتحدة الهادفة إلى توجيه ضربات عسكرية وسياسية إلى إيران. وهذا أحد الوجوه الإيجابية لارتكاز القيادة السعودية على الدين الإسلامي في سياستها الخارجية.

واستنتاجاً يمكن القول إن الزعماء السعوديين يستخدمون الإسلام لتنفيذ سياسة خارجية تستجيب لصالح القوى المحافظة في المجتمع الإسلامي، وتالياً، وفي حدود معينة لمصالح الدول الأمبريالية.

وأصبح الإسلام في أيديهم سلاح محاربة القوى والعمليات والميول التقدمية في الأقطار الإسلامية. ويظهر هذا الاستخدام جلياً مع تعميق العملية الثورة في أفغانستان. فالعربية السعودية، المبادرة إلى إنشاء منظمة المؤتمر الإسلامي عام ١٩٦٩، التي هدفها الرسمي النضال ضد سياسة إسرائيل التوسعية، قررت أوائل عام ١٩٨٠ استعمال هذه المنظمة بنشاط ضد جمهورية أفغانستان الديمقراطية. كذلك تستخدم شعارات الدفاع عن الإسلام لممارسة نشاط معادٍ للشيوعية على المستوى العالمي، مترابط مع عناصر العداء للسوفيات. ومع ذلك، وكما لاحظت، فإن التمسك بالإسلام وضرورة الدفاع عن شرائعه ومبادئه، باسم تمتين مواقع العالم الإسلامي، يدفع القيادة السعودية إلى إظهار عناصر استقلالية ومرونة في سياستها الخارجية.

ويمكن ملاحظة هذه المظاهر، خاصة، في موقف الدوائر السعودية الحاكمة من مسألة التسوية الشرق أوسطية.

ويمكن اعتبار الإسلام أحد أهم الأسلحة في أيدي حكام العربية السعودية الهادف إلى تحقيق المهمات القائمة أمام الملكية الاقطاعية - البرجوازية - التيوقراطية السعودية. ودراسة العامل الإسلامي في سياسة السعودية الخارجية ضرورة لفهم أفضل للنواحي المختلفة من نشاطها السياسي الخارجي في المرحلة المعاصرة.

الهوامش

(١) G. LIPSKY. Saudi Arabia: Its people, its sociey, Its culture. New Haven, 1959, p. 93, 123, 240, 282, 291;
H. Wahba. Arabian Days.L., 1964, P. 95 - 96;
B. Hacker. Sojaurn in saudi Arabia. N.Y., 1963, P. 276;
«The Times». L., 29 - 1 - 1971; 29.11.1971; 9 - 4 - 1974;
«New Statesman». L., 23 - 4 - 1975, T.69, No 178, P.632.

(٢) «The Times» 25 - 7 - 1969; 23.11.1973;
«Washington post», 2 - 1 - 1974;
الأنوار»، بيروت، ١١ / ٥ / ١٩٧٤.

(٣) ف.ل. بوديانسكي، م.س. لازاريف: العربية السعودية بعد سعود، موسكو، ١٩٦٧، ص ٥٧ - ٥٨ (بالروسية).

(٤) «The Economist», L., 4 - 6 - 1966, p. 1077 - 1078;
«The Times», 8 - 12 - 1965; 22 - 12 - 1965.
«الأخبار»، بيروت، ٢١ / ١ / ١٩٦٦.

(٥) Keesing's Contemporary Archives. Bristole, T. XVI, No 1388, 23 - 30 / 9 / 1967, col. 22276.

(٦) «The Times», 22 - 8 - 1969.

(٧) «International Herald Tribune», P., 20 - 1 - 1975;
«The Times», 26 - 3 - 1975; 25 - 2 - 1976; 27 - 2 - 1976.

(٨) للمزيد من التفاصيل انظر، ل.ف. فالكوفا: حول النزعات الجديدة في سياسة المملكة العربية السعودية الخارجية خلال السبعينات ـ «آسيا وأفريقيا اليوم»، موسكو، ١٩٧٩، العدد (٨) ص ٣٠ ـ ٣٢ (بالروسية).

(٩) للمزيد من المعلومات راجع: ل.ف. فالكوفا: العربية السعودية في العلاقات الدولية، موسكو، ١٩٧٩.

(١٠) «البرافدا»، ١٥ / ٦ / ١٩٧٨، ٢٠ / ٦ / ١٩٧٨.

(١١) «The Times», N. Y., 17 - 1 - 1980.

(١٢) «The Middle East International», L., 13 - 4 - 1979, P. 8.

(١٣) «The News Week», N. Y., 31 - 12 - 1979.

(١٤) «International Herald Tribune», P., 16 - 7 - 79; «Washington star», Wash., 21 - 8 - 1979.

(١٥) «The Times», 7 - 1 - 1980.

(١٦) «The Middle East International»,13 - 4 - 1979, P. 8.

(١٧) «The News week», 31 - 12 - 1979.

(١٨) «The Times» 7. 1. 1980.

ـ ٨ ـ

«ي. أ. بلْيَايِفْ» مستعرباً إسلامياً ومؤرخاً للشرق (*)

قطع يفغيني ألكسندروفيتش بليايف طريقاً طويلة في الاستشراق السوفياتي، وترك تأثيراً كبيراً على المستعْربين، كما على المختصّين في شؤون إيران وتركيا، من مختلف الأجيال والاختصاصات والاهتمامات. ولقد عمل ـ كعالم واسع المعارف ـ الكثير من أجل تفهم خلاّق لأفضل تقاليد الاستشراق الروسي (قبل الثورة)، فأخذها بعين الاعتبار لدى وضعه أسس علم الاستشراق السوفياتي الجديد، المزوَّد بمنهجية البحث الماركسية ـ اللينينية. وبعد أن اشتغل بليايف شخصياً في مجال البحث وتدريس تاريخ الأقطار العربية والإسلامية، استطاع أن يربّي أجيالاً عديدة من المستشرقين السوفيات[1]. وتكتسب مآثره العلمية والتربوية أهمية خاصة. وأجاد يفغيني ألكسندروفيتش، كما لم يُجدْ غيره، لإيصال معارفه الموسوعية للجيل الشاب، فقرن إلى خبرته في البحث العلمي الموقف الانتقادي من المصادر والمراجع والمؤلَّفات.

بدأ بليايف نشاطه العلمي ـ التربوي عام ١٩٢٢ مدرّساً للغة العربية بمعهد الاستشراق في موسكو، ثم درّس فيه تاريخ العرب[2]. بعد عامين نشرت أعماله الأولى المطبوعة، (ترجمات مقتطفات من «تاريخ الأنبياء والملوك» للمؤرخ العربي الطبري؛ عروض ومقالات انتقادية وتحليلية وما شابه). وبعد عام ١٩٣٠ برز التوجّه الثاني

(*) «ر.غ. لاندا».

لاهتماماته العلمية، ألاَ وهو دراسة الإسلام بموازاة دراسة تاريخ العرب في مطلع القرون الوسطى ونشأة الإسلام.

كان هذا عهد بداية تخصّص المستشرقين وعهد فصل مختلف اتجاهات دراسة الشرق والتعمّق بها [٣] (علم اللغة والألسنية، دراسة الآداب، التاريخ، الاقتصاد، الفلسفة، الإتنوغرافيا، الفنون، الثقافات، إلخ...)، والتي تطوّرت على أكمل وجه فيما بعد. غير أن الأبحاث التاريخية، وحتى الأبحاث في المسائل المعاصرة للأقطار العربية في الاتحاد السوفياتي كانت قد بلغت في الثلاثينات مستوى رفيعاً ومهماً [٤].

وخلافاً لغالبية زملائه آنذاك، اختار بليايف تخصص الاستعراب وأصبح عالماً بتاريخ القرون الوسطى والإسلام، وهذا ما تطلّب انسجام تحليل التاريخ السياسي والاقتصادي والاجتماعي مع دراسة العمليات المعقدة في ميدان تاريخ الإيديولوجيا. وقد أملى هذا التشعُّب في الأبحاث العلمية، والملازم للاستشراق عموماً، «المهمات الجديدة أمام الاستشراق القديم»، حسب تعبير ن. كونراد، أي ضرورة دراسة ماركسية للظاهرات الاجتماعية ـ التاريخية التي لم تدرس في السابق، وضرورة تحليلها من وجهات النظر التاريخية والاقتصادية والإيديولوجية [٥].

فكان لا بد لمباشرة إنجاز هذه المهمّة من القيام بأبحاث واسعة ودقيقة ومرهقة، أبحاث تمهيدية ذات طابع علمي مرجعي، تأريخي وفهرستي [٦]. ولقد أنجز هذا العمل بليايف وزملاؤه من المجايلين، مما أدّى إلى إرساء أساس متين للاستشراق الماركسي.

وقد أعار بليايف اهتماماً بالغاً لمسألة تقصّي الجذور الاجتماعية للإسلام، وضرورة الكشف عن المصالح المادية الدنيوية المحضة، المستترة وراء الميثولوجيا الدينية، فكان أحد الأوائل في هذا الميدان. وكانت أولى محاولاته التي قام بها للكشف عن الجذور الاجتماعية للإسلام في مقالته عن «دور الرأسمال التجاري المكي في تاريخ نشوء الإسلام» [٧]، فأولى اهتماماً رئيسياً بالدور المتنامي للطرق التجارية عبر الصحراء العربية والبحر الأحمر في الفترة التي سبقت نشوء الإسلام،

كما اهتمّ بتطور التجارة والربا واستخدام عمل العبيد وبالعلاقات المعقدة بين تجار مكة والقبائل المسيطرة على الطريق التي تسلكها القوافل، وكذلك بالتناقضات التي كانت قائمة بين الفئات المتوسطة من تجّار مكة والأريستقراطية المحلية (التجارية والمرابية أيضاً بحسب مصادر ثرواتها). فبدا الإسلام لبليايف حركة، نشأت أولاً في وسط تجار مكة المتوسّطين والصغار، الذين صوّروا لأنفسهم «الأمور والأنظمة السماوية على غرار مؤسسة تجارية ذات تنظيم جيد تعمل دون توقّف». وفي توضيح كاتب المقالة أن المسألة دارت ـ في مكة في بداية القرن السابع ـ حول تقاسم الدخل بين زعمائها وبين الفئة الأقل ثراءً (وهي على قلّة ثرائها ثرية وموسرة) من سكان الحاضرة المكيّة. وهكذا، فقد بدت نجاحات الإسلام اللاحقة كنتيجة للتواطؤ بين معسكري الأثرياء على حساب القبائل البدوية، التي أخضعت ـ بمساعدة الاسلام ـ لتجار مكة («للرأسمال التجاري»)، فاستُغلَّت هذه القبائل لحساب التجّار في فتح بلاد جديدة خارج الصحراء العربية. ولقد كانت هذه الفتوحات ـ حسب رأي الكاتب ـ موجهة عملياً للاستيلاء على الطرق التجارية المهمة، وليس للسيطرة على مراع وينابيع جديدة.

وبشكل عام، فقد كتب بليايف هذه المقالة تحت تأثير قوي لنظرية «أصل الإسلام الرأسمالي ـ التجاري»، التي كانت تسود أوساط الباحثين في ما بين نهاية العشرينات وأوائل الثلاثينات، وهي انعكاس لاستخدام مفاهيم تاريخية ـ كانت مثاراً للجدل ـ للباحث م. ن. بوكروفسكي وزجها في علم دراسة الإسلام. إلاّ أن بليايف أنكر فيما بعد هذه النظرية وأنشأ بدلاً منها مفهوم أصل الإسلام، فبدا مفهوماً منطقياً متماسكاً وذا أساس. ولكن ملاحظات الباحث واستنتاجاته المتعلقة بتحليل توزّع القوى الاجتماعية في مكة الجاهلية بقيت دون أن يمسّها تعديل. ولذلك، فقد أكد بليايف في كتابه، الأخير، قبل كل شيء، على أهمية التجارة والربا والعبودية عند المكّيين، وتَوَاجُه الشرائح الطبقية المتوسطة والصغيرة من سكان مكة من جهة مع أشرافها القرشيين من جهة ثانية. واعتبر، كذلك، أن

النبي محمداً وأنصاره «استطاعوا أن يلبّوا على نحو كامل مصالح التجار المكيين، متوسطين وصغاراً، وأن يعكسوا متطلباتهم»[٨]. وهذه الموضوعات نفسها نجدها مضمَّنة في أعمال بليايف الأخرى، حيث تحدث في مقالته الطويلة: «الاسلام والخلافة العربية بين القرنين السابع والحادي عشر» (١٩٣٨) عن نضال الديمقراطية المكية ضد أريستقراطية قبيلة قريش[٩]، وهو موضوع طرقه بعد ذلك في بحثه الذي ألقاه في المؤتمر الدولي الثالث والعشرين للمستشرقين، المنعقد في كمبردج عام ١٩٥٤[١٠].

أضف إلى ذلك أن بليايف كان يأخذ دائماً بالحسبان تأثير الأنظمة الاجتماعية للدول، التي كانت سائدة خارج بلاد العرب (بيزنطة وفارس) على العرب (الجاهليين)، لدى تحليله لجذور الإسلام الاجتماعية. وليس من العبث أن يعمد بليايف إلى تصدير كتابه الأساسي بمدخل يصف فيه بتوسّع وتفصيل العلاقات الإنتاجية والأنظمة الاجتماعية في بيزنطة (إبان الفترة الواقعة بين القرنين الخامس والسابع الميلاديين) وفي إيران الساسانية (في الفترة بين القرنين الثالث والسابع الميلاديين)[١١]. وكان المؤلف خلال ذلك ينطلق من موضوعات أبحاثه السابقة والتي جدَّدها[١٢]، كما كان ينطلق من أبحاث الدارسين الآخرين في الاتحاد السوفياتي[١٣]. وقد أسدى له كل ذلك يد المعونة، ليس فقط في استنتاجه تأثُّر الإسلام بعوامل خارجية تفاعل معها، بل في تحديده كذلك لاتجاهات التطوّر اللاحق الذي أصاب الإسلام من خلال تفاعل متبادل لعوامل ذات طابع اجتماعي - اقتصادي وديني - إيديولوجي.

وكان بليايف، من وجوه كثيرة، أميناً ومتسقاً في دراساته الإسلامية، ومكملاً لخط المستشرق الروسي، الاكاديمي ف. ف. بارتولد، الذي أشار عام ١٨٢٥ إلى أنه «بغض النظر عن وجود عدد كبير من المراجع التي تتناول العقود الأولى من حياة المجتمع الإسلامي، الاّ أنّ جميع المسائل (تقريباً) المتعلّقة بتاريخ هذه الحقبة، تحتاج إلى مقاربة ورؤية جديدتين»[١٤]. وقد حمل بليايف، في معرض تحليله للإسلام في مراحله الأولى، تحديدات طبقية تتّسم بالدقة، مؤكداً على أن إدانة القرآن، في

السُّوَر الأولى، للاغنياء بالقسوة والجشع، أدّى إلى إيجاد الأساس للكلام على بساطة محدَّدة وملموسة في الإسلام - إبان فترة النشوء - ضد اللامساواة، «الأمر الذي دفع بعدد من العبيد إلى الايمان بالدين الجديد»[١٥]. وإضافة إلى ذلك، تجنَّب بليايف، كعادته دائماً، ضيق النظرة وأحادية الطرح، فلاحظ أن مؤسس الإسلام «لم يطرح مطالب ما لإعادة بناء العلاقات الاجتماعية - الاقتصادية، ولكنه وعد أتباعه بتحسين ظروف حياتهم ووجودهم في الآخرة»[١٦]. وبشكل عام، فقد رأى بليايف إلى الإسلام باعتباره «إيديولوجيا جديدة، تعكس التحولات الجديّة في المجتمع العربي، وتحديداً: اللامساواة في المُلكية والعبودية وتطوُّر التبادل»[١٧].

كما بحث بليايف أيضاً في التطور اللاحق الذي أصاب الإسلام وطال المذاهب والفرق التي نشأت إثر الانشقاقات، كما عرض لتأثير الإسلام المتعدد الوجوه على مختلف جوانب الوجود والحياة الاجتماعيين للمسلمين. ومن نتيجة دراسته الطويلة لهذه المشكلة تأليفه كتابه الصغير نسبياً، ولكن المشبَّع بمادة كثيفة شيقة وواقعية، حول فرق الإسلام[١٨]. ففي هذا الكتاب تلتقي اللغة السهلة بطريقة شيقة في عرض المادة التحليلية التاريخية، لتصل إلى أوسع قطاعات القراء وعلى اختلاف ثقافاتهم واختصاصاتهم. وقد صدر كتابٌ لمستشرقنا بعد وفاته جمع كل استنتاجاته المبنية على استشهادات وافية ومباشرة استقاها من كتب التراث والتاريخ الإسلامي (الحديث النبوي، القرآن، الشهرستاني، الطبري، رحالة القرون الوسطى المشهورون، وثائق الإسماعيليين وإخوان الصفا والقرامطة وغيرهم)، ومن مراجع روسية وغربية عديدة. وهكذا، فقد شكّل كتاب «المذاهب والفرق الإسلامية» خلاصة جهد بحثي قام به المؤلف حتى عام ١٩٥٧، كما شكل مرجعاً يعود إليه الدارسون والباحثون الجدد. وقد صدر هذا الكتاب في لغات عديدة من لغات شعوب الاتحاد السوفياتي منها: (الأذربيجانية - ١٩٥٨؛ التترية - ١٩٥٩؛ القيرغيزية - ١٩٦٠..). وقد طرق بليايف هذا الموضوع نفسه في بحثه الذي قدمه في المؤتمر الدولي الرابع والعشرين للمستشرقين، المنعقد في ميونخ عام ١٩٥٧[١٩].

أسهم بليايف بالكثير في سبيل إرساء الاستشراق الإسلامي السوفياتي بشكل عام. فقد قام بتحرير وتقويم العديد من الكتب والمقالات والأبحاث التي وضعها مستشرقون سوفيات مختصون في الشؤون الإسلامية. كما وضع فهارس ولوائح أثبت فيها المراجع والمصادر الإسلامية التي ينبغي العودة إليها لدراسة الإسلام. ولعل مَن أسعده الحظ والتقى بليايف، بقصد الاستشارة العلمية، يعرف تماماً أن ما كتبه وألّفه ليس سوى جزء بسيط من معلوماته الموسوعية المميَّزة. ويمكن القول عملياً، إنه لم يكن هناك موضوع إسلامي ـ أو يمتّ بصلة للإسلام ـ لم يكن بليايف على معرفة به، ممّا أهلّه لإعطاء إجابات متكاملة وحازمة وواضحة حول ما يُستشار به في إشكالية الإسلام ومواضيعه.

وتنبغي الإشارة هنا إلى أن بليايف حقَّق عملاً ضخماً في مجال تعريف الأوساط العلمية والاجتماعية السوفياتية بأعمال المستشرقين الإسلاميين الغربيين والأخصائيين في شؤون الأديان [٢٠]، وبنقدها من وجهة نظر الماركسية [٢١].

إن مقاربات بليايف المركبة من دراسة الإسلام، ومقدرته على التكيّف مع مشكلات الاستشراق الإسلامي، وتملّكه لعدة لغات أجنبية، وقوة حجته في الحكم والاستنتاج، كل ذلك يجعله محطّ أنظار الباحثين الإسلاميين واهتمامهم [٢٢].

ولعل ما يستأهل التقويم في مؤلّفات بليايف كونه أرّخ للقرون الوسطى العربية. فأبحاثه التي تناولت الخلافة العربية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بتحليل نشأة الإسلام وأصله وتطوره، لذلك فإننا غالباً ما نعثر فيها على موضوع الخلافة وحياة العرب بشكل عام إبان القرون الوسطى. أمّا أعماله الأكثر أهميّة، والمتعلقة بهذه الحقبة فثلاثة هي: مقالة كتبها عام ١٩٣٨ بعنوان «الإسلام والخلافة العربية»، وقد أتينا على ذكرها (أعيد نشرها عام ١٩٣٩ في باكو باللغة الأذربيجانية، فصدرت في كراس منفصل)؛ وبحثه المقدم إلى المؤتمر الدولي الثالث والعشرين للمستشرقين، المنعقد في كامبردج عام ١٩٥٤، بعنوان «نشوء الدولة العربية وظهور الإسلام في القرن السابع»؛ وكتابه «العرب

«الإسلام والخلافة العربية في القرون الوسطى المبكرة».

والكتاب المذكور الأخير، كما أشرنا آنفاً، تضمّن كل موضوعات بليايف الرئيسية التي عالجها كمؤرخ - مستعرب، ويعتبر المرجع العلمي السوفياتي الأول الذي أضاء تاريخ العرب ونظرتهم إلى الحياة والمجتمع وبناءهم الاجتماعي في الفترة الواقعة بين القرنين الخامس والتاسع الميلاديين. وفي هذا الكتاب تبدو بوضوح النظرة الانتقادية التي رأى بليايف بها إلى مختلف المواضيع التأريخية وركام المراجع الاستشراقية الغربية، مستفيداً، على نحو خلاّق، مما سبق لزملائه من المستشرقين السوفيات أن كتبوه حول نشأة الإسلام وبناء العرب الاجتماعي قبل الإسلام وفي فترة الخلافة (ف. ف. بارتولد، ن. ف. بيغوليفسكايا، أ. يو. ياكوبوفسكي، ك. س. كاشتالوفا).

وقدم بليايف إسهاماته الجلّى في تحليل الأبعاد الثلاثة التي سبق للمستشرقين السوفيات أن بحثوها: في تحديد الممهِّدات الاجتماعية لنشوء الإسلام والخلافة العربية، في دراسة طابع التغيُّرات الاجتماعية التي لازمت انتشار الإسلام والفتوحات العربية، في تحليل عملية التطور نفسها وتشكّل الأساس الطبقي لسلطة الخلفاء.

وإذا كان العديد من المستشرقين السوفيات اعتبروا أن إنشاء الخلافة كان يلبّي احتياجات القبائل العربية ومتطلّباتها في التضامن والتوحّد الضروريين للفتوحات، والتي بدا أنها تستطيع بدورها التخفيف من حدة التناقضات الاجتماعية التي كانت تفتك بالقبائل نفسها من داخل؛ فإن بليايف ركز الانتباه على أن نشوء الإسلام عنَى - قبل أي شي - ضرب العلاقات القبلية والعشائرية وإقامة تنظيم اجتماعي جديد، من حيث المبدأ، على شكل «جماعات المؤمنين»، «هذا الشكل الذي اتخذته الدولة العربية أساساً تنظيمياً لها»[٢٣]. بيد أنه يعارض «تفسير الانتصارات العسكرية، التي حققها العرب في فتوحاتهم، بأنها ناجمة من تعصب ديني»، مشدداً على أنه لم يكن بوسع معظم العرب «معرفة العقيدة الجديدة» إبان المراحل الأولى للفتوحات[٢٤]. أما حكم الأمويين فيرى إليه بليايف على أنه «مرحلة انتقالية في تاريخ المجتمع المتعدد القوميات في البلدان العربية في القرون الوسطى»، أي عندما كانت تجري «عملية

تحول الأريستقراطيا القبلية العبودية العربية إلى طبقة إقطاعية مسيطرة »[٢٥].

وبرأينا، فإنه من غير الصحيح اعتبار ي. أ. بليايف مؤيداً لفكرة أنّ التشكيلة العبودية قد ترسّخت عند العرب في القرن السابع. ذلك أن وجود العبودية وثقلها النوعي لا يعنيان سيطرتها وهذه مقولة برهن عليها بشكل جيد، ن. إ. كونراد عام ١٩٦٥:

«إن العبودية ظاهرة كانت موجودة في مختلف الظروف التاريخية، حينما كان الاستعباد يعني استغلال عمل إنسان عبد من قبل إنسان سيد، فضلاً عن امتلاك حياة الأول من قبل الثاني. إلاّ أن التشكيلة العبودية لا تميزها تلك العبودية، بل إن ما يميزها هو البناء الاجتماعي الذي يلعب فيه عمل العبيد دور طريقة الإنتاج المحدّدة للقاعدة (أو الأساس) الاقتصادية للوجود الاجتماعي في هذه المرحلة أو تلك من تاريخ الشعب»[٢٦].

وإن بليايف لا يشير في أي من كتبه أو أبحاثه إلى تشكيلة عبودية في بلاد العرب، بل طالما كان يتكلم على وجود ظاهرة العبودية كإحدى الظاهرات الاجتماعية. ولطالما كرّر في أعماله تأكيده على أهمية هذه الظاهرة، لا من حيث نشأتها فحسب، بل كذلك من حيث تطورها؛ ممّا يعني - عند بليايف - البرهنة على أن التحول عند العرب من العلاقات القبلية - العشائرية والبطريركية - المشاعية إلى العلاقات الطبقية لم يحدث بطريقة «التأقطع المبكر» (من الإقطاعية - المترجم)، بل على شكل نشوء العبودية كظاهرة واستوائها نمطاً. ومع إبقاء بليايف مسألة تحديد الطابع التشكيلي للمجتمع عند العرب في مرحلة نشوء الإسلام مفتوحة، فهو يشير إلى صفته الانتقالية وإلى تعدد أشكال العلاقات الاجتماعية المختلفة فيه: فثمة شكل بطريركي - مشاعي وقبلي - عشائري (ولا شك أنهما كانا الغالبين)، وهناك الشكل العبودي وتجلياته وتغيّاراته المميزة: سيطرة الأريستقراطيا التجارية - المرابية في مكة[٢٧].

ومن الحقائق الثابتة أن العلاقات الماقبل إقطاعية (بما في ذلك العلاقات العبودية) كانت ما تزال سائدة في شبه الجزيرة العربية وصولاً حتى القرن العشرين[٢٨]. فمن المعروف أن نمط الانتاج العبودي كان يحتل مكاناً كبيراً في القرن التاسع عشر في عدد من البلدان العربية

الأخرى [٢٩]. ويمكن الموافقة على بناء تصور حول الإسلام بوصفه ديناً لمجتمع انتقالي تتعدد فيه أنماط الانتاج، نشأ (أي الإسلام) للتغلّب على تعددية هذا الخليط اللامتجانس من أنماط الإنتاج عن طريق توحيد المسلمين في إطار «جماعة متضامنة من المؤمنين» [٣٠].

والجدير بالذكر أن بعض الموضوعات الواردة في كتاب بليايف قد صيغ استناداً إلى أفكار ف. إنجلس، ممّا يجعلها ذات أساس مبرَّر [٣١].

وإن كل أعمال بليايف واستنتاجاته وآرائه تقوم على تحليل دقيق للمصادر والمراجع الصادرة باللغات العربية والإنكليزية والفرنسية والألمانية والايطالية. أما في الثلاثين سنة الأولى ونيف من نشاطه العلمي لم يتسنَّ لبليايف الاتصال بالعلماء الأجانب ومكتبات الخارج، شأنه في ذلك شأن معظم المستشرقين السوفيات الأوائل، فاقتصر عمله على دراسة المواد والمراجع والمخطوطات المحفوظة في المكتبات السوفياتية. ولكن معرفته بهذه المواد كانت كاملة إلى درجة أنها عندما التقت بقدراته الأدبية الخلاّقة، جعلت منه دائماً المرجع الموثوق لأي من الموسوعات التي يُراد إصدارها، صغيرة كانت أم كبيرة. وقد امتد هذا التعاون الموسوعي حوالى ٤٠ عاماً وتراوح دوره بين مؤلِّف ومحرِّر ومدقِّق ومقوِّم ومستشار علمي. فأنت تلمس أثره لمس اليد في أية مادة حول الإسلام والعرب وتاريخهما وحضارتهما في كل الموسوعات السوفياتية من أصغر قاموس حتى الموسوعة السوفياتية الكبرى (في طبعتها الأولى) والموسوعة السوفياتية التاريخية.

ولم تسنح الفرصة لبليايف للاشتغال على المخطوطات والمصادر التراثية الأصلية الأولى في البلاد العربية. بيد أن كثيراً منها كان معروفاً لديه بصورة جيدة، إضافة إلى دراسته لبعض منها دراسة تفصيلية. وقد قوَّم بليايف ـ على سبيل المثال ـ بشكل خاص مؤلفات المؤرخين القروسطيين كابن الأسير وابن آدم وابن إسحاق وابن هشام والبلازوري والإدريسي والمسعودي وأبي يوسف يعقوب الأنصاري والطبري وياقوت الرُّومي والحمداني والواقدي واليعقوبي وابن خلدون وغيرهم. وقد برزت مقالته عن ابن خلدون، في حينها، كتقويم موضوعي للإسهام العظيم الذي اضطلع به عالم الاجتماع والمؤرخ العربي العظيم في

تطوير ليس فقط التأريخ القروسطي الإقطاعـي ، بـل كـذلـك الفهـم المادّي للتاريخ وللعمليات الاجتماعية بشكل عام [٣٢] .

وفي سياق مطالعته الواعيـة لعمـل ابـن خلـدون «كتـاب العبـر» ، باعتباره مصدراً مثيراً وغنياً بالمعلومات حول اقتصاد القبائل العربية (والبربرية) ووجودها الاجتماعـي ، لـم يُغفِـلْ بليـايـف التعميمـات السوسيولوجية في هذا الأثر العظيم ، الذي يشكل عينة من فكر العرب الاجتماعي في القرون الوسطى [٣٣] . أما بالنسبة للباحثين السوفيات ، من الأجيال التالية ، الذين شكّل إبداع ابن خلدون محور اهتماماتهم العلمية ، فقد كانت مقالة بليـايـف محطـة مهمـة يتـوقفـون عنـدهـا ويسترشدون بها في أبحاثهم [٣٤] .

كما اهتمّ بليايف أيضاً ، إضافة دراسته للمصادر ، بنشرها والتعليق عليها وتيسيرها وتعريف أوسع أوساط القراء عليها ، ويمكن الرجوع في هذا المجال إلى مقدمته التي كتبها لكتاب أسامة بن منقذ للوقوف على طريقته في تناول الآثار الفكرية العربية والإسلامية [٣٥] .

لم يقل اهتمام بليايف بدراسة المراجع والمصادر الأجنبية والسوفياتية عن اهتمامه بالمصادر العربية ، فكان مكمّلاً ومتابعـاً لأفضـل تقـاليـد الاستشراق الروسي الأكاديمية . فاعتمد في أبحاثه على مؤلفات ف . ف . بارتولد و إ . يو . كراتشكوفسكي و أ . ي . كريمسكي . هذا ، وقـد قـوَّم تقويماً عالياً مؤلفات إ . ب . بتروشيـنسكـي و أ . يـا . يـاكـوبـوفسكـي و ن . ف . بيغـوليفسكـايـا و أ . إ . بيـرشيتس وغيـرهـم . ومـن بيــن المستشرقين الغربيين أشار بليايف إلى البريطانيين روبرتسون سميث ومونتغمري وات وبرنارد لويس ، والألمان يوليوس فيلهاوْزِن وغوستاف فييْل وهوبرت غريمّ وكـارل بيكيـر وأوغسـت ميـولّـر ، والهنغـاري إ . غولدسير ، والإيطاليين ل . كايتاني و ف . غابريلّـي والفـرنسييـن هنري لامنّس وريجي بلاشّير ولويس ماسينيون وكليمان يوَار وكارآ دي فو ومكسيم رودنسون وغودفروآ ديمومْبين وكلود كايين وغاستون فييت وكوستّين دي بيرسيفال وليفي بـروفينسـال . ومـن الطبيعـي أن تكون هذه اللائحة غير مكتملة . فالأعمال التي كان بليايف مطلعاً عليها تفوق بكثير هذه الأسماء . أما الأسماء الواردة فهي أسماء العلماء

الذين استند إليهم بليايف أكثر من مرة فوردت في لوائح مصادر أبحاثه وكتاباته، وفي جلساته مع تلامذته المتدرّجين في الدراسات المعمّقة، وفي محاضراته وندواته.

أولى بلياييف اهتماماً كبيراً لمؤلفات المؤرخ العربي المعاصر فيليب حتّي الذي كان يعمل في بريطانيا، إضافة إلى اهتمامه بمؤلفات جرجي زيدان ومحمد حسين هيكل وأمين سعيد وعبد الرحمن الرافعي وأمين الخولي وأحمد أمين وأحمد فريد الرفاعي وغيرهم. إذغالباً ما ذكرت مؤلفاتهم في لوائح مصادره ومراجعه، أضف إلى أن بعضها قد ترجم إلى الروسية تحت إشرافه وتحريره وتقديمه [٣٦].

وكان يفغيني ألكسندوفيتش بلياييف يتميّز بدرجة رفيعة من الحس الانتقادي إزاء المصادر والمراجع. فهو، في الآن نفسه، مع تقديره للعلماء من المستشرقين والمستعربين وتقويمه الموضوعي لكتاباتهم، لم يكن يغضّ الطرف عن النواقص التي تعتورها أو تَسِمُ جوانب من نشاطاتهم. وعلى سبيل المثال، فمع تقديره لفطنة هنري لامنّس ومعرفته العميقة في ميدان التأريخ العربي والمراجع العلمية الأوروبية، إلا أنه يشير إلى ضرورة التزام الحذر حيال نشاطه، لكونه مبشراً يسوعياً يظهر «تطرّفاً دينياً لا يطاق إزاء الإسلام». لذا، فإن بلياييف يؤكد على أهمية أعمال لامنّس ولكنه يدعو إلى التعاطي معها «بانتقادية واعية» [٣٧]. ومن جهة أخرى أشار بلياييف كذلك إلى تحامل ليونيه كايتاني في بعض أحكامه ومثاليته في مقاربته للظاهرات الاجتماعية - الاقتصادية، إلا أنه أشاد بمؤلّفه المتكوّن من عشرة أجزاء [٣٨]. وحتى في الحالات حينما يجري الحديث عن أعمال مستشرقين مثل بارتولد وكريمسكي، فإن بلياييف لا يرى بأساً من ملاحظة النواقص رغم تقويمه الرفيع لها [٣٩].

إن مآثر بلياييف العلمية كثيرة وعظيمة، باعتباره مستعرباً إسلامياً سوفياتياًكبيراً ومؤرخاً للقرون الوسطى واختصاصياً ذا مستوى رفيع في الإيديولوجيا الدينية، فكان أول مستشرق سوفياتي يرى إلى الأمور المبحوثة من وجهة نظر الماركسية اللينينية وإنجازاتها النظرية. هذه المآثر والنشاطات الغزيرة كانت على درجة من البداهة إلى حدّ أن أحداً

لم يُثِرْ عَجَبَهُ مَنْحهُ درجة دكتور في العلوم التاريخية عام ١٩٦٢، على الرغم من أن عمله الأكبر (العرب والإسلام والخلافة العربية...) لم يكن قد صدر بعد. وهكذا، فلم يكن مجموع أعماله هو الدافع إلى منحه الدرجة الأكاديمية [٤٠]، بل إن مآثره التربوية ومحاضراته ودعواته واستشاراته أخذت بعين الاعتبار، فمنح عام ١٩٥٣ «وسام التقدير» على نشاطه العلمي والتربوي والاجتماعي.

كانت وفاته في الخامس من شهر أيلول عام ١٩٦٤ خسارة كبيرة للاستشراق السوفياتي، حيث غادر وهو في أوج عطائه وإنتاجه ولقد كان بوسعه أن يقوم بالكثير وأن يقدّم الكثير. فقد دخلت أعماله في الرصيد الذهبي للاستعراب السوفياتي وتاريخ الإسلام والشرق.

الهوامش

(١) تجدر الإشارة إلى الاهتمام الكبير الذي أولاه ي.أ. بليايف لمسألة تنشئة كادرات المؤرخين والأخصائيين في شؤون الإسلام في مناطق ما وراء القفقاس وآسيا الوسطى.

(٢) ولد ي.أ. بليايف في ٢١ شباط ١٨٩٥ بمدينة «رْجيف»، وفي عام ١٩١٣ التحق بكلية اللغات الشرقية في جامعة سان بطرسبرغ، ولكنه أجبر عام ١٩١٦ على قطع دراسته بسبب استدعائه للخدمة العسكرية. وبعد ثورة اكتوبر الاشتراكية العظمى التحق بليايف بصفوف الجيش الأحمر وشارك في المعارك ضد «كولتشاك». وحين سُرّح من الجيش عام ١٩٢١ التحق بمعهد موسكو للاستشراق وتخرج فيه عام ١٩٢٢.

(٣) كتب إ. يو. كراتشكوفسكي عام ١٩٣٠ يقول: «إن على مستعربي الجيل الجديد أن يحزموا أمرهم منذ الخطوات الأولى بصدد مسألة مهمة جداً، ألا وهي أن العلم متمايز بطبيعته. ففي الوقت الراهن لم يعد من الجائز أن يكون المرء محيطاً بجميع الميادين كالألسنية والنقد الأدبي والتاريخ إلخ...، كما كان الحال في السابق. إذ أن كل ميدان من تلك الميادين اتّسع وتراكمت مواده إلى درجة أن حياة الانسان لا تكفي للإحاطة بما فيه».

(٤) حول أعمال بعض المستعربين ـ المؤرخين السوفيات في العشرينات والثلاثينات، انظر: إ.س. سميليانسكايا «بعض مشكلات تاريخ مصر الحديث في أعمال المستعربين السوفيات ـ البلدان العربية، التاريخ والاقتصاد، موسكو، ١٩٧٠.

(٥) أنظر «ن.إ. كونراد»: الغرب والشرق، موسكو، ١٩٦٦، ص ١٥.

(٦) بين عاميّ ١٩٢٤ و ١٩٦٢ نشر ي.أ. بليايف ـ من إعداده ـ سبع بيبليوغرافيات وبرامج وعروضاً دراسية وأكثر من عشرين تقويماً وانتقاداً وعرضاً لأعمال وأبحاث.

(٧) «آتييسْت»، موسكو، ١٩٣٠، العدد (٥٨)، ص ٤٨ ـ ٦٠.

(٨) ي.أ. بليايف. العرب والإسلام والخلافة العربية في القرون الوسطى المبكرة، موسكو، ١٩٦٥، ص ١٠٧.

(٩) «المجلة التاريخية»، موسكو، ١٩٣٨، العدد (٧)، ص ٥٦ ـ ٧٠.

(١٠) ي.أ. بليايف. نشوء الدولة العربية وظهور الإسلام في القرن السابع، موسكو، ١٩٥٤، ص ٢٦. انظر أيضاً: ي.أ. بليايف، س.ل. تيخفينسكي: المؤتمر الدولي الثالث والعشرون للمستشرقين «قضايا التاريخ»، ١٩٥٥، العدد (١)، ص ١٨٥ ـ ١٨٨.

(١١) ي.أ. بليايف. العرب والإسلام والخلافة العربية...، ص ٣ ـ ٢٥.

(١٢) ي.أ. بليايف. فارس (عرض تاريخي) الموسوعة السوفياتية الكبرى، الطبعة الأولى، المجلد ٤٥، ص ١٧٧ ـ ١٨٥. وانظر أيضاً كتابه «إيران في القرون الوسطى»، موسكو، ١٩٤١؛ و «إيران والعرب في القرون الوسطى المبكرة (في كتاب: «أ.د. أودالتسوف و س.د. سكازكين: «تاريخ القرون الوسطى»، موسكو، ١٩٥٢، ص ٤٨ ـ ٥٩).

(١٣) بشكل خاص: ن.ف. بيغوليفسكليا. بيزنطة على الطريق إلى الهند، موسكو ـ لينينغراد، ١٩٥١؛ ن.ف. بيغوليفسكايا. مدن إيران في القرون الوسطى، موسكو ـ لينينغراد، ١٩٥٦؛ ن.ف. بيغوليفسكايا، أ.يو. ياكوبوفسكي، إ.ب. بتروشيفسكي، ل.ف. ستروييفا، أ.م. بيلينيتسكي: «تاريخ إيران من العصور القديمة حتى نهاية القرن الثامن عشر»، لينينغراد، ١٩٥٨؛ ز.ف. أودالتسوفا: أزمة البناء العبودي وولادة العلاقات الإقطاعية في الإمبراطورية الرومانية الشرقية (بيزنطة). ـ «تاريخ العلم»، المجلد (٣)، موسكو، ١٩٥٧، ص ٨٤ ـ ٩٣.

(١٤) «إزفستيا أكاديمة العلوم في الاتحاد السوفياتي»، السلسلة (٦)، ١٩٢٥، الأعداد ١٢ ـ ١٥، ص ٤٨٦.

(١٥) ي.أ. بليايف. العرب والإسلام والخلافة العربية...، ص ١٠٨.

(١٦) المرجع نفسه.

(١٧) المرجع نفسه، ص ١٢٧.

(١٨) ي.أ. بليايف. المذاهب والفرق الإسلامية، موسكو، ١٩٥٧، ص ٩٩.

(١٩) E. Belyaev. On the question of the causes of secretarian Movement in Islam.- «Acten des XIV Internazionalen Orientalisten Kongresses». München - Wiesbaden, 1959, P. 366 - 368.

(٢٠) من مقدمة لكتاب أ. ماسّي «الإسلام»، موسكو، ١٩٦٢، ص ٦ ـ ١٠؛ مقالته عن لوي ماسينيون («شعوب آسيا وأفريقيا») ١٩٦٣، العدد (٤)، ص ٢٥٢ ـ ٢٥٥.

(٢١) أنظر مقدمة كتاب ر. شارل «التشريع الإسلامي»، موسكو، ١٩٥٩، ص ٩؛ مصطفى الخالدي، عمر فرّوخ: المبشرون والإمبريالية في البلدان العربية، موسكو، ١٩٦١، ص ١٦.

(٢٢) انظر: ل.ر. غوردون ـ بولانسكايا: التيارات الإسلامية في الفكر الاجتماعي للهند والباكستان، موسكو، ١٩٦٣، ص ١٩؛ س.ن. غريغوريان: الفلسفة القروسطية عند شعوب الشرقين الأدنى والأوسط، موسكو، ١٩٦٦، ص ١٠؛ م.ت. ستيبانيانتس: الإسلام في الفكر الفلسفي والاجتماعي للشرق غير السوفياتي، موسكو، ١٩٧٤، ص ٨؛ غ.أ. شباجنيكوف: دين بلدان آسيا الغربية، موسكو، ١٩٧٦، ص ٩؛ ر.ر. مافليوتوف: الإسلام، موسكو ١٩٦٩، ص ٢١، ٧١؛ أ. ف. ساغادييف: تراث الأسلام، التاريخ والمُعاصرة ـ أو. مونتغمري أوُتّ: تأثير الإسلام على أوروبا القروسطية، موسكو، ١٩٧٦، ص ١٦ وكذلك: غ. م. كريموف: الشريعة وجوهرها الاجتماعي، موسكو، ١٩٧٨؛ ل.إ. شايدولينا: المرأة العربية والمُعَاصِرَة، موسكو، ١٩٧٨.

(٢٣) ي.أ. بليايف. العرب والاسلام والخلافة العربية، ص ١٢٧.

(٢٤) المرجع نفسه، ص ١٤١.

(٢٥) المرجع نفسه، ص ١٦٧.

(٢٦) ن.إ. كونراد. الغرب والشرق، ص ٣٣.

(٢٧) وعلى أيّة حال، ففي كتاب ي.أ. بليايف لا توجد تأكيدات قاطعة كتلك التي صاغها سابقاً، عام ١٩٥٧، بالاشتراك مع أ.يو. ياكوبوفسكي، في ما يتعلّق بتطور شكل الانتاج العبودي في مكة والمدينة المنوَّرة عند بداية القرن السابع وتحوله إلى «طريقة الإنتاج السائدة» (تاريخ العالم، المجلد ٣ ص ١٠٤).

(٢٨) أ.م. فاسيلييف. تطهُّرية الإسلام (بيوريتانية الإسلام)؟، موسكو، ص ٥٥ ـ ١٥٨؛ ل.ن. كوتلوف، استواء حركة التحرّر الوطني في الشرق

العربي، موسكو، ١٩٧٥، ص ٦٩، أ.إ. بيرشِتِسْ، اقتصاد شبه الجزيرة العربية الشمالي وبناؤه الاجتماعي والسياسي بين القرن التاسع عشر والثلث الأول من القرن العشرين موسكو، ١٩٦١، ص ٩٧ ـ ١٠٧.

(٢٩) س. ر. سميرنوف. تاريخ السودان، موسكو، ١٩٦٨، ص ٢٦.

(٣٠) إن ما يميّز الإسلام ليست فقط «اللاطبقية»، بل «اللاقومية» أيضاً أكثر من أية ديانة أخرى. أما الميول الوحدوية فقد تجلّت بأوضح أشكالها، في قرننا الراهن، في الخلافة ووحدة الإسلام الشاملة، وكانت تطبع الإسلام في كل مراحل تاريخه.

(٣١) ي. أ. بليايف. العرب والإسلام والخلافة العربية، ص ١٢٧.

(٣٢) ي. أ. بليايف. النظرية التاريخية ـ السوسيولوجية عند ابن خلدون «المؤرخ الماركسي» («إستوريك ـ ماركسيسْت»)، موسكو، ١٩٤٠، الأعداد ٤ ـ ٥، ص ٧٨ ـ ٨٤.

(٣٣) يبرز بليايف في مقالته أبعاد آراء ابن خلدون العلمية ـ الاجتماعية ويؤكد على مادية مبادىء المفهوم التاريخي عنده ويعتبره مرجعاً في التاريخ (أنظر: إ. يو. كرتشكوفسكي. المراجع الجغرافية العربية ـ المختارات، المجلد (٤)، موسكو، لينينغراد، ١٩٥٧، ص ٤٣١ ـ ٤٣٨). أضف إلى أن بليايف تجنّب «تحديث» ابن خلدون الذي كثيراً ما صادفه في أعمال ف. ف. بارتولد.

(٣٤) انظر: ن. أ. إيفانوف: «كتاب العبر» لابن خلدون بوصفه مصدراً في تاريخ شمال أفريقيا في القرن الرابع عشر («آرابْسكي زبورْنيك»، موسكو، ١٩٥٩، ص ٣ ـ ٣٥)، س. م. باتْسييفا مذهب ابن خلدون التاريخي ـ الفلسفي («الاستشراق السوفياتي» ـ «سوفياتسكويه فوستوكوفيدنيه»، ١٩٥٨، العدد (١) ص ٧٥ ـ ٨٦).

(٣٥) س. م. باتسييفا. مؤلّف ابن خلدون التاريخي ـ الاجتماعي: «المقدّمة»، موسكو، ١٩٦٥، ص ١١٤ ـ ١١٥.

(٣٦) ي. أ. بليايف. ابن خلدون. ـ الموسوعة الفلسفية، موسكو، ١٩٦٢، المجلد (٢)، ص ١٩٢ ـ ١٩٣.

(٣٧) ي. أ. بليايف. عصر أسامة. ـ أسامة بن منقذ، موسكو، ١٩٥٨، ص ٢٠.

(٣٨) انظر مقدماته للكتب التالية: عبد الرحمن الرافعي («ثورة ١٩١٩ في مصر»، موسكو، ١٩٥٤)، أمين الخولي («العلاقات بين النيل والفولغا في الفترة بين القرنين الثالث عشر والرابع عشر»، موسكو، ١٩٦٢)، أمين سعيد («ثورة العرب في القرن العشرين»، موسكو، ١٩٦٤)، مصطفى الخالدي وعمر فروخ («المبشرون والامبريالية في البلدان العربية»، موسكو، ١٩٦١). وقد حرّر بليايف هذه الكتب بنفسه وكتب لها المقدمات..

(٣٩) ي.أ. بلياييف. العرب والاسلام والخلافة العربية، ص ٢٨.

(٤٠) لقد ترك بلياييف ما يزيد على ١٥٠ عملاً بين كتاب ومقالة ومقدّمة وملاحظات، كما صدر حوالى ٣٠ عملاً حررها بنفسه.

ـ ٩ ـ

مفهوم «الأمة الاسلامية» و «الدولة الاسلامية» في إيديولوجيا «الحركة من أجل نشوء الباكستان»(*)

(وفقاً لكتابات المؤرخين والكتّاب الهنود والباكستانيين)

عمل ـ ويعمل ـ فلاسفة ومؤرخون، سياسيون وعلماء اقتصاد واجتماع، أدباء وصحفيون كثر، على دراسة أسباب تقسيم شبه القارة الهندية، وأهمية هذا التقسيم في تطور الهند وباكستان. كما عملوا على تحليل الستراتيجيا السياسية والتكتيك وإيديولوجيا الحزبين الأساسيين: حزب المؤتمر الوطني الهندي والرابطة الإسلامية[1]. وفي هذه الأبحاث والكتابات أعير اهتمام بالغ للأساس النظري لنشوء الباكستان، وخصوصاً لمفهومي «الأمة الإسلامية» و «الدولة الإسلامية» اللذين وضعهما مفكّرو التنظيمات الإسلامية السياسية.

ويرى الكثير من العلماء والشخصيات السياسية، عموماً، أن مفهوم «باكستان» المقدَّم في أوائل الثلاثينات، والبرنامج السياسي المرتبط به نميا من نظرية «الأمتين»، التي تعتبر مسلمي الهند وهندوسييها أمتين مستقلتين، بفعل اختلاف ديانتهم وامتلاكهم تقاليد ثقافية وتاريخية مختلفة.

وأسباب ولادة نظرية «الأمتين» معقدة ومرتبطة بعوامل عديدة. فكما هو معلوم، غالباً ما تطابقت الفروقات الطبقية والاجتماعية مع

(*) «ن. غ. بروساكوفا».

الفروقات الدينية، واحتفظت أنماط التفكير الديني بأهميتها. كذلك، فإن الفئات الاجتماعية الجديدة، ذات المزاج المعادي للاستعمار، والمتمثلة بالبرجوازية والبروليتاريا وأيضاً بقسم واسع من المثقفين، لم تتغلب بعدُ على النزوع إلى أشكال الإيديولوجيا الدينية ـ المجتمعية.

وفي محاولة لإسقاط نظرية المستعمرين القائلة إن الهند تدين بوحدتها للسيطر البريطانية، رأى بعض مفكري الحركة الاستقلالية أن الديانتين الهندوسية والإسلامية من مظاهر وحدة الهنود القائمة قبل الاحتلال الانكليزي. والمنادون بتضامن الجماعات، رأوا فيه إحدى صيغ التضامن القومي. «من هنا ولدت نزعة إضفاء ملامح الوحدة القومية على الوحدة الدينية»[٢]، زد على ذلك أن سياسة بريطانيا الشهيرة «فرّق تَسُدْ» أدت نصيباً غير قليل في نمو مذهب التوحد الديني عند الهندوس وعند المسلمين.

وإلى الأسباب المؤدية إلى نظرية «الأمتين»، يجب إضافة ميزة تطور البرجوازية الوطنية الهندية، وخصوصاً التفاوت في هذا التطور. فالبرجوازية الهندوسية سبقت زميلتها الإسلامية بنصف قرن من التطور تقريباً.

أما مضمون مفهوم «الأمة الإسلامية» فهو موضع نقاشات حادة، وكذلك قانونية نظرية «الأمتين»[٣]. وتفسَّر حدة هذا الجدل، الذي برز بقوة متميزة في فترة «الحركة من أجل الباكستان»، بأن نظرية «الأمتين» جاءت لتبرير المطالبة بانفصال قسم من الهند، تقطنه أغلبية إسلامية وبنشوء دولة إسلامية مستقلة على أراضي هذا الجزء.

وقد أورد «أبو الباكستان» محمد علي جناح عدداً كبيراً من السمات في تعريف الطائفة الهندية الإسلامية كأمة. ففي مقال نشر في إحدى النشرات الدورية اللندنية، «تايم أند تايد»، وأعيد نشره في جريدة الجامعة الإسلامية في عليجارة (الهند) كتب جناح يقول: «الهند يسكنها شعبان، متمايزان في المنشأ والتقاليد ونمط الحياة كما هي حال الشعوب الأوروبية المختلفة... وليس الفرق بين الهندوس والمسلمين في الديانة فقط، وإنما في القضاء والثقافة. ويمكن التأكيد أنهم (الهندوس والمسلمون ـ المؤلف) يكوّنون حضارتين مختلفتين كل

الاختلاف. فالمذهب الهندوسي يتصف بظاهرة الطبقة السلالية المغلقة، التي هي أساس الديانة والبنية الاجتماعية... وعلى العكس من ذلك، يقوم الإسلام على مبدأ تساوي الناس»[٤]. ولأن المسلمين والهندوس يمثلون أمتين مختلفتين، فليس ضرورياً أن يعيشوا معاً في دولة واحدة: «... الإسلام والهندوسية ـ مبدآن اجتماعيان صريحان لا يحدِّدان فقط علاقة الإنسان بالله، إنما ـ وبمقدار أكبر ـ علاقة الإنسان بجاره»[٥]. واعتبر محمد علي كثرة المسلمين في الهند دليلاً على الأمة الإسلامية. ذلك أن «مائة مليون لا يمكن أن يُعَدُّوا أقلية في أي مكان من العالم»[٦].

مثل هذه المبادىء تضمنتها أيضاً خطب أول رئيس حكومة باكستاني، لياقة علي خان الذي أكَّد على الاختلاف في ديانتي الهندوس والمسلمين، وأيضاً «التباين في الثقافة والتقاليد والقواعد الاجتماعية والقانونية والمذاهب الاقتصادية»[٧]. ويرى لياقة علي ـ خان أن الإسلام «ديمقراطي» بخلاف المذهب الهندوسي الذي يقوم على إقرار أوّلي باللامساواة بين الناس. (وهنا تجدر الإشارة إلى توضيح السياسي الباكستاني لهذه المؤسسة السياسية المشترط بميزة البنية الاجتماعية للهند).

وإثباتاً لمقولة أن المسلمين والهنود يمثلون أمتين مختلفتين، يكتفي الباحث الباكستاني في الفكر الفلسفي الإسلامي بشير أحمد دار في أحد كتبه الأولى، «لماذا الباكستان؟»، الصادر في لاهور عام ١٩٤٦، بدليل واحد وهو اعتناقهم ديانتين تلغي إحداهما الأخرى، وليس بسبب الفروقات والخلافات الاقتصادية السياسية، فإن مطلب مسلمي الهند بدولة الباكستان الخاصة بهم محق. فقد كتب يقول: «... إن ما يبرر مواقفنا الراهنة، هو، فقط، ميزة ديننا الخاصة، الذي يطلب من أتباعه الاعتراف بأنهم يشكلون أمة، بغضٍ النظر عن وجود فروقات سياسية واقتصادية مع شعب كالهندوس أو عدم وجودها»[٨]. ويضيف أن الإسلام لم يسمح للمسلمين بالذوبان في الهندوسية... والإسلام تحديداً أنقذنا، ولسنا نحن أنقذناه، فنحن وعينا أنفسنا أمة «لأننا مسلمون، وليس لأننا نتميَّز عن الهندوس في كل المجالات. إن اتباعنا

للإسلام قوة مثبتة، مثل أعلى، ينبوع إلهام لمصيرنا. فالإسلام أنقذنا من الهلاك كأمة. إذن، الباكستان هي تحقيق ذلك المثل الأعلى. الذي يضعه الإسلام أمامنا، وليست مسألة خلافات وجدال بين الهندوس والمسلمين»[٩].

يعبر بشير أحمد دار في كتابه هذا بكل الوضوح والصراحة عن الأهداف الإيديولوجية والسياسية «للقومية الإسلامية» في تلك الفترة. فهو يؤيد كلياً نظرية «الأمتين»، التي نسفت التعاون بين الهندوس والمسلمين: «ولن يتمكن الهندوس والمسلمون من إنشاء مجتمع واحد وطيد... إن الهندوسية والإسلام يمثلان إيديولوجيتين مختلفتين، تتنافى إحداهما مع الأخرى في مظاهر حياة المجتمع الإنساني»[١٠]. بيد أن ذلك الاهتمام الذي يوليه الكاتب للمسألة يتركز حول مبادىء المساواة في الإسلام، فيسلط الضوء على الأساس السياسي لـ«القومية الإسلامية»، وكل ذلك باعتباره ـ أي أحمد دار ـ داعية للسلام الطبقي.

يستند بشير أحمد دار بشكل خاص إلى تضامن وإجماع المسلمين ووحدتهم، العائدة إلى «الإيديولوجيا والدين». فكل من يتبع أحكام الإسلام، يسميهم دار «مواطني الدولة المتساوين»؛ وبرأيه، أيضاً أن «الأثرياء والفقراء يملكون حقاً متساوياً من المشاركة» في شؤون الدولة الإسلامية «لأن الموالاة العقائدية فوق المصالح الاقتصادية... وعلى أساس هذا الولاء الديناميكي يلتقون (الفقراء والأغنياء ـ المؤلف) على أرضية مشتركة من الواجبات الاجتماعية والاقتصادية»[١١].

ويشدد بشير دار على عدم إمكانية قبول المسلمين مقولة «الصراع الطبقي الاشتراكية»، التي تخلّ بوحدتهم. «فطبقتان متصارعتان بسبب قطعة خبز ـ يكتب دار ـ لا تستطيعان التجمع لأداء الصلاة العامة في مسجد واحد، وعلى هذا المنوال لن يستطيع الثري المسلم في مثل هذه الظروف تأدية الزكاة لمساعدة إخوانه الفقراء، لأنه لن يكون قادراً على تسمية إنسان مستعد لخنقه حالما تسنح له أول فرصة «أخاً»»[١٢]. فالصراع الطبقي سيؤدي، بالنتيجة، حسب رأي بشير دار، و«لفرح البراهمة الكبير»، إلى اختفاء الإسلام من الهند؛ لأن

تقسيم المجتمع الإسلامي إلى طبقات متناحرة سيعطّل أي تربية، دينية وثقافية، تتلقاها «فئات المجتمع الدنيا» من «الفئات الوسطى»، وبالتالي ستحرم العامّة من الحماسة الدينية والثقافية وتعرضهم للإلحاد. وهذه الاستنتاجات يوردها بشير أحمد دار لتبيان وَبَال التعاون مع حزب المؤتمر الوطني، المعبر عن مصالح الأمة الهندوسية الغريبة عن الأمة الإسلامية.

وتمسّك بنظرية «الأمتين» أيضاً عدد من الشخصيات الهندوسية ذات النزعة الشوفينية، فمثلاً قام بترويج «نظرية «الأمتين» زعيم منظمة «هندو ماهاسابحا» الهندوسية الشوفينية المتطرفة «سافاركار». فهو يعلن «استحالة اعتبار الهند مقطونة من أمة متجانسة، إذ أن فيها أمتين ـ هما الهندوس والمسلمون»[١٣].

ولكن، بخلاف دعاة نظرية «الأمتين» المسلمين، فإن أنصارها الهندوس لم يعترفوا لمسلمي الهند بحق تأسيس دولتهم الخاصة، وبهذا صرح سافاركار علناً في المؤتمر الدوري لمنظمته في أحمد آباد عام ١٩٣٧. وأيد وجهة النظر هذه كل من مودان موهان مالاويا، أحد ممثلي الجناح اليميني في حزب المؤتمر، ولالا هرديال، زعيم هندو ماهاسابحا[١٤]. فبحسب رأي زعماء هذه المنظمة فإن على مسلمي الدولة الهندوسية الجديدة الخضوع لها[١٥].

أما ممثلو حزب المؤتمر الذين حرصوا على وحدة الهند في كفاحها ضد الاستعمار البريطاني فقد رفضوا بحزم نظرية «الأمتين». وشكك جواهر لال نهرو بصحة هذه النظرية وصوابيتها، حيث أكّد أنه «من الأخوين مَنْ قد يكون هندوسياً فيما الآخر قد يكون مسلماً، وبالتالي، فهما منتميان إلى أمتين مختلفتين.. والمسلم البنغالي والهندوسي البنغالي، اللذان يعيشان معاً، ويتكلمان اللغة نفسها، ويتبعان عادات وتقاليد متشابهة، فهل يعقل أن ينتميا إلى أمتين مختلفتين. من الصعب جداً فهم كل هذا ـ فهو انبعاث شيء من قبيل نظريات القرون الوسطى»[١٦]. ويرى نهرو أن نظرية «الأمتين» باطلة تماماً: «فالفكرة غير مجدية سياسياً وهي غير واقعية اقتصادياً»[١٧].

وفي عام ١٩٤٢ لفت مؤلفا «المثلث الطائفي في الهند» أسوكا مهتا وباتودهان، الانتباه إلى المصالح السياسية لزعماء الرابطة الإسلامية، وشككًا في صدق قناعات هذه الرابطة بأن مسلمي الهند يشكلون أمة منفصلة، فكتبا يقولان: «إن الرابطة، ولعهد قريب، محاولة ضمان حقوق وامتيازات معينة، انطلقت من مسلَّمة كون المسلمين طائفة الأقلية، بينما تتصور الآن (١٩٤٢) أن هذا الوضع حجر رحىً، وضعته هي حول رقبة حزب المؤتمر». ويضيف المؤلفان بعد ذلك أن «الرابطة اكتشفت فجأة أن المسلمين أمة منفصلة، وتتهجم على حزب المؤتمر لأنه يعتبرهم أقلية»[١٨].

وفي كتابه «الهند المقسَّمة» (١٩٤٦) يستخلص «راجندار براساد» - أول رئيس للهند المستقلة - التالي، نابذاً حجة الانتماء إلى دين واحد كأحد مقومات الأمة: «أنه لا يمكن اعتبار المسلمين والهندوس أمتين مختلفتين كائناً ما كان المعيار»[١٩]. ويبرهن «براساد» أن للمسلمين والهندوس وطناً واحداً، وأن تاريخهم وفنهم وحياتهم الاجتماعية ولغاتهم واحدة، وحتى دياناتهم تعرضت لتأثير متبادل: فالإسلام في الهند أخذ صبغة هندوسية و«المسلم أسبغ مسحات جديدة، ووجهة جديدة للدين الهندوسي»[٢٠].

ووفق أقوال «ب. ب. أناندا»، كاتب سيرة المهاتما غاندي، فإن زعيم حركة التحرر الوطني رفض تصور «القومية الإسلامية» والشوفينية الهندوسية. فقد كتب غاندي يقول: «إن المسلم البنغالي يتكلَّم لغة الهندوسي البنغالي ذاتها، يأكل المأكل ذاته، وعنده المسرات نفسها التي عند جاره (الهندوسي)، إنهما يلبسان ثياباً متشابهة... وحين رأيت جناح (ويقصد محمد على جناح) أول مرة، لم استطع تحديد ما إذا كان مسلماً، لأن اسم «جناح» قد يحمله هندوسي»[٢١].

أما البروفسور بني براساد، من جامعة الله آباد، فقد لفت الانتباه إلى البطلان النظري لمذهب «الأمتين». كتب يقول إن «اعتبار المسلمين والهندوس أمتين مختلفتين يعني إكساب هذا المصطلح معنى الجماعة الدينية غير العادي، وخلط المفاهيم السياسية، وهكذا، وفي أية حال، لا ينجم عن هذا أن الأمة تتطابق مع بنيان الدولة»[٢٢].

وهكذا، ومع نشوئها، حملت نظرية «الأمتين» طابع إزاحة مفهومي الجماعة الدينية والوحدة العرقية. وتحدد تداول هذه النظرية وتفسيرها، بالمصالح السياسية لأنصارها.

منذ قيام دولة الباكستان، لا يغيب الجدل حول نظرية «الأمتين» عن صفحات أعمال العلماء والكتاب الاجتماعيين الباكستانيين، ومذهب «الأمة الإسلامية» يؤخذ كحقيقة بديهية، أما تطويره المنطقي فيؤدِّي أحياناً إلى استنتاجات مناقضة. فالبروفسور الباكستاني شفيق علي-خان ينسب مسلمي العالم إلى أمة واحدة، وبكلام آخر، اتخذت مقولة القرون الوسطى حول الأمة - طائفة المسلمين - شكل التصور العصري للوحدة القومية. فقد ورد في كتابه «نظرية الأمتين: المفهوم، الستراتيجيا والإيديولوجيا» (حيدر آباد، الباكستان، ١٩٧٣) أن المرء حين يسلم يدخل ميداناً آخر تماماً من الحياة، حيث ينبغي عليه الخضوع لقوانين الإسلام الخلقية وللنظام الاجتماعي - الاقتصادي الإسلامي وللسياسة الإسلامية ولنظام الحكم.

وفي شرح نظرية «الأمة الإسلامية» يستخدم بشكل واسع وكالسابق التصور القائل بمبدأ المساواة في الإسلام. فيؤكد شفيق علي-خان أن «مفهوم الأمة في الإسلام يتحدد بالمساواة والأخوة بين البشر، وبتوجيه انتباه الإنسان نحو الحقائق الكلية والأبدية والقيم والقوانين والنظر العقلي والتقدير. الإسلام هو الإيمان بالله الواحد، وطهارة الروح وفضيلة الأعمال والتقوى. أما الذين يؤمنون بهذه المثل العليا فيشكلون أمة واحدة، والذين ينكرونها يؤلفون أمة أخرى في مواجهة الإسلام»[٢٣]. وحسب فكرة شفيق علي-خان، فإنه لا فرق بين المسلمين في الحقوق، لا بالعرق ولا بالطبقة والوطن والقارة ولا باللغة ولا باللون. المسلمون متساوون في دينهم وسياستهم وحقوقهم وواجباتهم، ولكن هذا حالةٌ مثالية ستتحقق في الحياة فقط مع الزمن، لأن الإسلام، وفي نهاية المطاف فقط - كما يقول شفيق علي-خان - سيفضي إلى نظام حكم عالمي، حيث تُذلَّل كل الحواجز، وتسود روح الصداقة، والثقة المتبادلة، ويتكامل التقدم المادي والارتقاء الروحي[٢٤]. وكما يشير أحمد دار في الأربعينات، كذلك شفيق

علي ـ خان في السبعينات يرى تفرد المجتمع الإسلامي في وحدة أعضائه ومساواتهم، ممّا يلغي بطبيعة الحال، برأي هذا الإيديولوجي، الصراع الطبقي.

وفي باب الحديث عن الدولة الإسلامية يطور علي ـ خان، في حقيقة الأمر، أفكار بشير دار المطابقة: «الدولة الإسلامية هي تكوّن الرَّفَه الاجتماعي. مثلها الأعلى مساعدة الفقراء والمحرومين، وجباية الضرائب من الأغنياء بهدف الحفاظ على التوازن الاجتماعي. وبهذه الصورة يتحول الإحسان الاجتماعي إلى اقتصاد سياسي. لقد شيَّدت الدولة الإسلامية عصر النهوض الروحي الشامل، لأن أحكام القرآن ثوَّرت العلاقات الاجتماعية»[٢٥].

من المميز، عند معالجة المبادىء التي ترتكز إليها «الدولة الإسلامية»، أن المفكرين الباكستانيين في العقود الأخيرة يتصفون أكثر من سابقيهم بنقل أفكار العدالة الاجتماعية والمساواة ووحدة المسلمين إلى مقام المثاليات. وهم، بشكل أضعف، يربطون مسألة نشوء «الوعي القومي» بنظرية «الأمتين». وإزاء معالجة دور هذه النظرية في تطور الصراع السياسي، يميلون إلى ملاحظة شأنها السلبي. فمثلاً، في كتابه «الطريق إلى الباكستان»، يشكك «خالق الزمان»، أحد زعماء الرابطة الإسلامية، ومن مواقع براغماتية بحتة، بفائدة نظرية «الأمتين». وأكثر من ذلك، وكما يفعل «شاهد سهروردي»، الشخصية البنغالية السياسية البارزة ورئيس وزراء الباكستان من ١٩٥٧ وحتى ١٩٥٨، يعتبر «خالق الزمان» هذه النظرية مضرة، وخاصة للمسلمين الباقين في الهند بعد التقسيم. ويخلص «خالق الزمان» إلى القول «إنه ـ سهروردي ـ شك في فائدة نظرية «الأمتين»، التي، برأيي، لم تكن ناجعة إطلاقاً. وبعد التقسيم بدت وبكل بساطة خطرة على المسلمين المتبقين في الهند»[٢٦]. ويلاحظ صاحب كتاب «الطريق إلى الباكستان» أن النظرية التي لعبت دوراً حاسماً في الصراع من أجل الباكستان «لم تخلق فقط علاقةَ خصومة نحو الأقلية المسلمة، وإنما دقت إسفيناً إيديولوجياً بينهم وبين الهندوس في الهند»[٢٧]. ومن المميَّز أن محمد علي جناح نفسه وبعد نشوء الباكستان، وفي تناقض واضح مع براهينه

حول تصور «الأمتين»، اعتبر أن المسلمين الذين لم يقدروا على الانتقال إلى الباكستان مجرَّد أقلية [٢٨]. فهو نسي حججه السابقة، مما يعني أن المسلمين المتبقين في الهند بعد تأسيس الباكستان فقدوا السِّمات الخاصة بالأمة والتي منها «الثقافة والحضارة واللغة والأدب والفن والهندسة المعمارية والأسماء والألقاب وتصور القيم والقوانين والأخلاق والعادات والتقويم والتاريخ والتقاليد» [٢٩].

وفي أعمالهم المتأخرة، يلتفت الباحثون الهنود أيضاً إلى تحليل نظرية «الأمتين». وكالسابق، يستخدمون مفهوم «الأمة» بصرامة نظرية كبيرة، وينفون إثبات فكرة «الدولة الإسلامية»، محتجين بأحداث تاريخية. فالشخصية البارزة في حركة التحرر الوطني أبو الكلام أسد لم يعترف بالدين كشرط أساسي وكاف من شروط الأمة، ولم يَرَ سبباً لإنشاء دولتين للمسلمين والهندوس بمجرد أنهم يعتنقون ديانتين مختلفتين. وقد أشار أبو الكلام أسد، في كتاب «الهند تمتلك الحرية»، إلى عجز الإسلام عن التغلب على الفروق العرقية والاجتماعية والسياسية بين معتنقيه. فكتب أن «الإسلام حاول خلق مجتمع هو فوق الحدود العرقية واللغوية والاقتصادية والسياسية. ولكن التاريخ أظهر أن الإسلام أجبر على الاعتراف بعجزه عن توحيد كل البلدان الإسلامية في دولة واحدة على أساس الوحدة الدينية فقط» [٣٠]. وهو تنبأ بتفكيك الباكستان، وأكد عام ١٩٥٨ أن «لا أمل في زوال الفروقات بين الباكستان الشرقية والباكستان الغربية في وقت من الأوقات، وأن شعبيهما يشكلان أمة واحدة» [٣١].

ويحاول المؤرخون الهنود كذلك عند دراستهم لتاريخ الهند والباكستان في فترة ما بعد الحرب، تقويم تأثير مذهب «الأمتين» على تطور الصراع السياسي. وهم ينظرون إلى الأشياء بواقعية أكثر، بخلاف المفكرين الباكستانيين، ففي مؤلفه ذي الأجزاء الأربعة «تاريخ حركة التحرر في الهند» يرسم المؤرخ الهندي الكبير «تارا تشاند» لوحة واسعة لنضال الشعب الهندي في سبيل التحرر على مدى قرنين، ويتابع بالتفصيل تطور حياة الهند الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية وحركة الفكر الاجتماعي. وفي الجزء الأخير من مؤلفه، يحلل بوجه

خاص الأسباب التي أدّت إلى تقسيم المستعمرة البريطانية سابقاً إلى دولتين. وبين هذه الأسباب يشير المؤرخ إلى مطلب الرابطة الإسلامية بالاعتراف بالمسلمين أمة مستقلة (وعلى هذا الأساس ـ ولنقل هكذا ـ الحصول على تقرير المصير القومي). فيجد «تاراتشاند» هذا المطلب نظرياً وعملياً باطلاً. «إن ادّعاء مسلمي الهند بالانتماء إلى أمة منفصلة على أساس ديانة مختلفة عن الهندوسية، والاعتقاد ـ بنتيجة ذلك ـ أنه لا يجوز للمسلمين التوحد مع الهندوس في بنية اجتماعية ـ سياسية واحدة، باطل عملياً ونظرياً»[٣٢].

ويشاطر تارا تشاند وجهة النظر هذه، المؤرخُ التقدمي معين شفيق، الذي يرى كذلك أن الدين لا يمكن أن يعني انتماء مجموعة من البشر إلى قومية واحدة، ولا سيما تبرير تكتل الدولة على أساسه: «إن الدين لا يقدر على تعزيز وحدة البشر السياسية، الذين هم يختلفون في الثقافة ويتعرضون للاستغلال الاقتصادي باسم الدين»[٣٣]. وكشاهد على هذا يورد معين شفيق مثال نضال شعب الباكستان الشرقية، ونشوء بنغلادش: «فنظرية «الأمتين» أمّنت الأساس الإيديولوجي والبرنامج السياسي للرابطة الإسلامية... واستخدمت تبريراً لقيام الباكستان. والباكستان نشأت عام ١٩٤٧ مما يعني، كما يبدو، نجاحاً لنظرية «الأمتين». ولكن قيام بنغلادش يشهد بالوضوح نفسه على سقوط هذه النظرية»[٣٤].

وأخيراً، لاقت النظرة إلى مذهب «الأمتين»، باعتباره سلاحاً فكرياً في الصراع السياسي، انتشاراً في المؤلفات الفكرية. فالكاتب والشخصية الاجتماعية «م.ب.أ. باج» عمل لفترة طويلة سكرتيراً شخصياً لمحمد علي جناح، ولكنه اختلف معه في وجهات النظر، وخصوصاً حول ضرورة إنشاء دولة منفصلة للمسلمين الهنود. وهو يرى أن قيام الباكستان لم يكن «عملاً إبداعياً. بل ذروة سلبية جناح، التي تميز بها مدى حياته كلها». وبرأي «باج» أن ظهور الباكستان كان من وجهة نتيجة «فشل العبقرية الهندوسية في الاستيعاب، ومن جهة أخرى، نتيجة نجاح الرابطة الإسلامية التي قدرت على المواجهة، وحوّلت الشعور بوحدة المسلمين إلى نظرية «الأمتين»»[٣٥]. ولكن «باج»

لا يرى أسباباً اجتماعية حقيقية لميل المسلمين الهنود إلى إنشاء الباكستان [٣٦].

إن الانعطاب النظري والعملي لنظرية «الأمتين» والمكتشَف بصورة مبكرة بما فيه الكفاية، حث الباجثين الهنود والباكستانيين على التفتيش عن أسباب قيام «الحركة من أجل الباكستان» في مجال التنافس الاقتصادي بين الطبقات الغنية لمختلف الجماعات الدينية، وفي الصراع على النفوذ السياسي، وفي سياسة الاستعمار البريطاني.

فأنصار «القومية الإسلامية» يرتكزون في مؤلفاتهم الأولى والمتأخرة، إلى أن مسلمي الهند طالبوا لأنفسهم بدولة مستقلة من جراء الستراتيجيا السياسية والتكتيك لحزب المؤتمر الوطني، وعلاقة العداوة بين الهندوس والمسلمين عموماً. ويحاول المؤرخون والمفكرون الباكستانيون تصوير حزب المؤتمر الهندي، الحزب السياسي للنزعة الهندوسية الحربية، والذي هدفه بسط «السيادة الهندوسية» على جميع أمم شبه القارة الهندوستانية وجماعاتها. وقد اتَّهم محمد علي جناح، بلا نهاية، حزب المؤتمر بالسعي إلى تثبيت «سلطة الهندوس» وإخضاع كل المسلمين لهذه السلطة. ففي عام ١٩٤٢، وفي كلمة موجهة إلى طلاب جامعة عليجارة الإسلامية، أكَّد جناح أن «هدف مستر غاندي الوحيد هو بعث الهند الهندوسية وإقامة سلطة الهندوس فوق جميع أراضي شبه القارة الهندية، واستعباد المسلمين» [٣٧]. وفي الجامعة ذاتها وعام ١٩٤٤ قال «القائد الأعظم»(*): «إن غاندي واللورد لينليتجو يحضران لدفن مسلمي الهند... وفكرة حزب المؤتمر حول الهند الموحدة تتلخص بإقامة نظام هندوسي استعماري، وليس الديمقراطية إطلاقاً، لأن هذا المفهوم غير موجود في المجتمع الهندوسي» [٣٨]. وقبل ذلك، عام ١٩٤١، وفي المكان ذاته اتهم زعيم الرابطة الإسلامية، حزب المؤتمر الهندي بالرغبة في الاستيلاء على كل الهند، في حين طالب المسلمون لأنفسهم بالربع فقط. وحمَّل جناح حزبَ المؤتمر المسؤولية الكاملةَ عن اندلاع محتمل للحرب الأهلية بسبب ذلك [٣٩].

(*) لقب محمد علي جناح.

عام ١٩٤٦ شبَّه بشير أحمد دار بالفعل حزب المؤتمر بالتنظيمات الشوفينية؛ وأورد تصريحات عديدة لزعماء هندوس شوفينيين فيها أن المسلمين الهنود بشر من الدرجة الدنيا، وليس لهم، وهم على حالهم هذه، مكان في الهند، ومن الضروري إلحاقهم بالمذهب الهندوسي أو «طرد المسلمين من الهند إلى صحراء شبه الجزيرة العربية، إذا امتنعوا عن ذلك»[٤٠]. وفي هذا الصدد لاحظ دار أن «حكومة علمانية من طراز حزب المؤتمر لا تختلف بأي حال من الأحوال عن حكومة هندوسية تتصوَّرها منظمة هندو ماهاسابحا»[٤١].

ويعدِّد الكاتب الباكستاني في كتاب «مؤسِّسو الباكستان والهند الإسلامية المعاصرة» الأفعال والحملات والتوجهات وبعض الشخصيات التي دفعت المسلمين إلى النضال من أجل الباكستان. فهي، برأيه، حركة منظمة جيداً وممولة جيداً لتحويل المسلمين إلى المذهب الهندوسي، بدأها «سوامي سرادهناد» زعيم آرياسماج، وحركة موهان مادان مالاوي ـ هندوكونسوليديشن، وسلوك المحكمة العليا برئاسة «شادي لالا»، القاضي بتمييز المسلمين عند القبول في العمل[٤٢]. وزعيم «المحرَّمين» «ب.ر. أمبدكار» في كتابه «أفكار حول الباكستان»، الصادر عام ١٩٤١، يلاحظ أنّ «سنتين وسبعة شهور من حكم حزب المؤتمر خيبت تماماً آمال المسلمين وحولتهم إلى ألَدِّ الأعداء لحزب المؤتمر»[٤٣].

ولا يستبعد عدد من المفكرين الهنود خطأ حزب المؤتمر في تقسيم الهند. فالشخصية الاجتماعية الهندية «ك.ل. غاووبا» في كتابه «داخل الباكستان» يذكر أنه بعد انتخابات عام ١٩٣٧، وحين أبدى محمد علي جناح رغبة في التعاون مع حزب المؤتمر، عقَّد هذا الأخير الموقف بنهجه الصارم[٤٤]. وكذلك يشير «بني براساد»، في كتابه «المسألة الهندوسية ـ الإسلامية في الهند»، إلى خطأ حزب المؤتمر الذي «ألقى الخوف في عقول المسلمين على مستقبلهم»، وخصوصاً بتصرفات، من مثل رفع علمه الحزبي على الأبنية الرسمية، وإداء نشيد «باندي ماتارام»، الذي أضفي عليه طابع سنسكريتي»[٤٥].

خلافاً لذلك، بذل زعماء حزب المؤتمر الجهود لدفع مثل هذه

الاتهامات عن حزبهم. فرغم اعترافه بأن «حزب المؤتمر ارتكب أخطاء كثيرة»، يعتبر جواهر لال نهرو أن هذه الأخطاء قليلة الأهمية ومتعلقة بمسائل «الطريقة والتكتيك» الثانوية. ويؤكد نهرو أن «حزب المؤتمر سعى إلى حل المسألة الدينية ـ الطائفية، على هذا النحو، لإزالة هذه العقبة من طريق التقدم»[٤٦]. ويضيف لاحقاً: «أما ما يتعلق بحكومات حزب المؤتمر، فواضح أنها كانت مهتمة باستقطاب أية أقلية دينية وأية مجموعة إلى جانبها، وبإصرار حققت هذا. وفي بعض الدوائر ظهر استياء من أن (هذه الحكومات) تفرط في تفضيل المسلمين على حساب المجموعات الأخرى»[٤٧].

ويستمر الكتاب الباكستانيون في الستينات والسبعينات بعرض تهم لحزب المؤتمر الوطني الهندي. وهذه الاتهامات تكتسب الآن طابعاً مدعَّماً تاريخياً وأكثر موضوعية. وفي هذا الإطار يكتب الباحث الباكستاني صفدار محمود، مؤلف أعمال مكرسة لنشوء الباكستان ومشاكلها المعاصرة، «ان الحركة من أجل الباكستان كانت مبررة كلياً: فعلاقة المؤتمر بالمسلمين لم تترك لهم خياراً آخر غير النضال من أجل الدولة الخاصة المستقلة وذات السيادة»[٤٨]. يتفق معه في هذا شفيق علي ـ خان. وحسب رأي هذين الكاتبين، فإن حكومات المقاطعات عن حزب المؤتمر، المشكَّلة بنتيجة انتخابات عامي ١٩٣٦ و ١٩٣٧ كانت ضربة قاضية للتعاون الهندوسي ـ الإسلامي. ويلاحظ صفدار أنه «أثناء حكمه جلب حزب المؤتمر للمسلمين كل المتاعب الممكنة من حصتهم القانونية في الخدمة. وأجبر الأطفال المسلمين في المدرسة على تعلم اللغة الهندية. والهدف هو إحلال الثقافة الهندوسية لدى أبناء المسلمين. فالعلاقة غير السليمة والسلوك الذي اتخذه وزراء حزب المؤتمر عقَّدا الوضع كثيراً، أما التلاوة العلنية لنشيد «باندي ماتارام» قبل افتتاح دورات المجالس التشريعية فبدت كالقشة الأخيرة التي قصمت ظهر البعير»[٤٩]. ويُشار في الأدبيات كذلك إلى العديد من أشكال الإكراه حيال المسلمين، التي مارستها حكومات حزب المؤتمر في المقاطعات، بدءاً بقمع اللغة الأُردية (لغة الباكستان) في كل مكان، وتلقين التلاميذ المسلمين مبادىء المذهب الهندوسي، وإجبارهم على ممارسة الطقوس

الدينية الهندوسية، والتمييز في السياسة التعليمية، وانتهاءً بإشعال الصدامات الطائفية. ففي الفترة ما بين عامي ١٩٣٧ و ١٩٣٩ (فترة حكم حزب المؤتمر) فقط، حصل في بيهار ٧٢ حادثاً، وفي المقاطعات المتحدة ٣٣ حادثاً[٥٠].

ولا يُتهم حزب المؤتمر فقط بأنه لم يشأ «اقتسام السلطة مع الرابطة الإسلامية»[٥١]، بل «بأنه لم يدفع فقط عنه المسلمين، فانتهج هكذا سياسة، تحت تأثير نشوة السلطة واتخذ هكذا إجراءات كانت مدمرة لحالة المسلمين الاقتصادية والاجتماعية، ومهينة لمشاعرهم الدينية»[٥٢]. عام ١٩٦٥ كتب القرشي، الشخصية السياسية الباكستانية المعروفة، «إن الفترة من تموز ١٩٣٧ وحتى تشرين الأول ١٩٣٩، في المقاطعات حيث السلطة للمؤتمر، كانت للمسلمين كابوساً مستمراً»[٥٣]. ويصر المؤرخ على أن طابع حكم حزب المؤتمر تحديداً جعل فكرة الباكستان جماهيرية. فحكم حزب المؤتمر الهندي (ح.م.هـ.) «حوّل أنظار المسلمين عن مثال الهند المتحدة»[٥٤].

وفي عام ١٩٧٢، كتب صفدار محمود أن علاقة المؤتمر بالمسلمين كانت على نحو «لم يبق للمسلمين خيار آخر، غير المطالبة بدولة خاصة بهم مستقلة وذات سيادة»[٥٥]. وهو يلوم حزب المؤتمر على ممارساته العابثة بمصالح الرابطة الإسلامية: «فحزب المؤتمر رفض منح الرابطة الإسلامية حصتها المقررة في حكومات المقاطعات، رغم فوزها بعدد كبير من المقاعد. وبدل تعيين وزراء نواب عن الرابطة، أدخل حزب المؤتمر إلى المجالس الحكومية مسلمين مستقلين، يمكن استخدامهم لأهداف المؤتمر»[٥٦].

وجاء في كتاب «العلمانية الهندية» الذي وضعه شريف المجاهد، رئيس قسم الصحافة في جامعة كراتشي، أن حزب المؤتمر، الذي سيطر الهندوس عليه «لم يكن يأخذ بالحسبان رأي الحزب السياسي الإسلامي»[٥٧]. وفي الستينات والسبعينات يستمر القرشي وصفدار محمود في اتهام حزب المؤتمر الهندي بالرغبة في فرض «حكم هندوسي» على البلاد. فيكتب قرشي أن حزب المؤتمر، بعد الفوز في انتخابات ١٩٣٧، بدأ يفرض على الأقلية المسلمة «إرادته وقوانينه»

التي حملت طابعاً هندوسياً خالصاً، أي منع دبح الأبقار، ومنع استعمال لحومها في المآكل، وإذلال الدين الإسلامي، وإهانة المساجد، وهلمجرا [٥٨]. ويعتبر صفدار محمود تقرير جواهر لال نهرو [٥٩] إفصاحاً عن الطريقة الهندوسية الخالصة لصياغة دستور الهند الجديد [٦٠].

ويعتبر «خالق الزمان» أيضاً أن هدف حزب المؤتمر كان إقامة «حكم هندوسي»، وأنه «بدأ بمعاملة المسلمين كأقلية بلا ثقافة خاصة وبلا تاريخ» [٦١].

وفي انتقاله إلى الحديث عن مواقف «المشاعية الهندوسية» يتهم شفيق المجاهد أيضاً شخصيات بارزة من حزب المؤتمر مثل «لالا لجبات راي»، «مؤسس المذهب القومي الهندي» [٦٢]، وكذلك «سوام شردهناند»، الذي «مُنح في حينه شرفاً نادراً لا يُعطى لغير مسلم لإلقاء كلمة أمام المصلين في «المسجد الجامع» في دلهي». ويقول المجاهد إن قضية قادة وطنيين من أمثال دادابهاي ناوروجي، وفيروز شاه مهتا وغوبال كريشناغوكهال (الذين نادوا بالوحدة الهندوسية ـ الإسلامية) نُسيَتْ، وأن الحدود بين حزب المؤتمر ومنظمة هندو ماهاسابحا «أصبحت أرفع فأرفع» [٦٣]. وفي أبحاثهم المتأخرة، فإن عدداً من الكتاب الهنود يعترف أيضاً بأخطاء وسوء تقدير في سياسة حزب المؤتمر حيال الطائفة الإسلامية، بيد أنهم يؤكدون على مسؤولية الاستعمار البريطاني في العداوة بين الطوائف. فتارا تشاند، وهو يشدد على واقع «أن الحكام البريطانيين زرعوا بذرة الانفصالية الإسلامية وأشرفوا على تربية هذه البذرة بعناية» [٦٤] يتهم إلى حدٍّ ما تفكك الهند وحزب المؤتمر أيضاً، لعجزه عن فهم مسألة الأقلية وحلّها بمهارة. فتقدير حزب المؤتمر غير الصحيح لقوى العدو (الاستعمار البريطاني)، والموافقة على فرز الأقليات على الأرض، و«قصر نظر» المؤتمر في موضوع تمثيل المسلمين في حكومات المقاطعات، وعدم قابلية حزب المؤتمر لإظهار مرونة في «تكاتف كل القوى المعادية للاستعمار، كل هذا يبقيه تارا تشاند في ذمّة حزب المؤتمر الوطني» [٦٥].

ويأسف م.ب.أ. باغ لكون ممثلي حزب المؤتمر ـ وبعد تشكيل

حكومات المناطق، «تذوّقهم لطعم السلطة لأول مرة، جعلهم يتصرفون بعجرفة وحتى من مواقع مشاعية». فكان هذا، برأيه، «حجة كافية للرابطة الإسلامية كي تتهم كل حزب المؤتمر باضطهاد المسلمين»[٦٦].

لكن العديد من مفكري حركة التحرر الوطني الهندية لا يقر باتهام حزب المؤتمر بالأعمال المعادية للمسلمين. فيدحض أبو الكلام أسد مثل هذه التهم بشكل قاطع: «... على أساس معلوماتي الخاصة، وبوعي كامل للمسؤولية أؤكد أن التهم التي وجهها جناح والرابطة الإسلامية لجهة عدم إنصاف المسلمين والأقليات الأخرى، كانت كاذبة قطعاً. ولو تضمَّنت أي من هذه التهم قيد شعرة من الحقيقة لاتخذت كل الإجراءات لإعادة العدالة إلى نصابها. كنت مستعداً حتى للاستقالة، لو أن شيئاً من هذا القبيل قد حدث»[٦٧]. ولا يعترف رام غوبال كذلك بذنب حكومات حزب المؤتمر في تزايد الفتنة الهندوسية ـ الإسلامية، بل يشير فقط إلى «أن الحكومات التي شكلها حزب المؤتمر والتي استمرت لعامين فقط، لم تملك الوقت الكافي لمعالجة العلة المزمنة، أي لإزالة الأسباب التي عكرت العلاقات بين الطائفتين الهنديتين والموجودة منذ زمن بعيد»[٦٨]. ويرمي رام غوبال بكامل مسؤولية العداوة الطائفية على المشاعيين المسلمين والهندوس ذوي النزعة القتالية.

مع رام غوبال يتفق عبيد حسين، وهو يشير إلى النشاط التخريبي لمنظمة هندو ماهاسابحا وللرابطة الإسلامية. إذ أن مالكي الأرض الكبار (زاميندار) المسلمين والهندوس بحثوا عن الدعم لدى هذه التنظيمات، حين قررت الحكومة المؤتمرية في المقاطعات المتحدة إلغاء نظام الزامنداري[٦٩].

ولا يرى إشواري براساد، وسوبدار أخطاء في سياسة وممارسات الحكومات المؤتمرية في المقاطعات. ففي كتابهما «المسائل الهندوسية ـ الإسلامية» (١٩٧٤) يُرجعان سخط المسلمين إلى إنحساد قياديّ الرابطة الإسلامية من نجاحات حزب المؤتمر في الانتخابات. وبرأييهما أن ما أخرج قادة الرابطة عن صوابهم كان تعاون «المسلمين ذوي الميول القومية» مع حزب المؤتمر، وتأييد «الجماهير المسلمة» لهذا الحزب[٧٠].

بين الأسباب الكثيرة، التي أدّت إلى تقسيم المستعمرة البريطانية السابقة إلى دولتين، لعبت أخطاء الحكومات المؤتمرية دوراً معيناً لمجرد أنها مكّنت زعماء الرابطة الإسلامية من تعريض المؤتمر لحملة نقدية، مضيفة حججاً جديدة لصالح مشروعية نظرية «الأمتين». ولكن، من الواضح، أنه يجب النظر إلى أسباب قيام الدولة الإسلامية في شبه القارة الهندستانية بطريقة متكاملة، كما يفعل ذلك الاخصائيون السوفيات بشؤون الهند.

وتجدر الإشارة إلى وجود مجموعات إسلامية مناهضة لتقسيم الهندستان ونشوء الباكستان. ويمكن الحصول على معلومات عنها - وهذا طبيعي - في أعمال الكتاب الهنود قبل غيرهم.

فالكتاب الهنود يشدّدون على عدم كون جميع ممثلي البرجوازية الإسلامية والمثقفين النشيطين سياسياً متفقين على المطالبة بدولة خاصة منفصلة أو تشاطروا فكرة الباكستان. وبصورة مشابهة فليس دائماً وليس في كل مكان حظيت هذه الفكرة بشعبية بين الجماهير.

ويعدّد تارا تشاند بضع منظمات إسلامية ناهضت الهند بنشاط. ويؤكد عبيد حسين أن «الطائفة الإسلامية انشقت إلى معسكرين متناقضين لم يكن بينهما ما يجمعهما (في موضوع الباكستان - المؤلف)»(٧١). وهكذا، فقد غاب، عموماً، الوعي القومي عند المسلمين الهنود وغاب كذلك الميل إلى تقرير المصير السياسي الذاتي.

في كتاب «المسلمون والهند المتغيرة» المرتكز إلى دراسة عدد كبير من المواد الأرشيفية، يجري الأستاذ في جامعة دلهي «ي.ب. مظهور» بحثاً عن الحركات الإسلامية المختلفة، ويبين أن الرابطة الإسلامية، التي استخدمت مذهب «الأمة الإسلامية» في دعايتها بشكل واسع، لم تكن أبداً ممثل الطائفة الإسلامية الوحيد. فقد وجدت حركات وتنظيمات أخرى لم تؤيد لا نظرية «الأمتين» ولا فكرة الباكستان. فحركة «الأحرار» أيدت حزب المؤتمر بشكل أساسي ولم توافق على مشروع الباكستان. وفي مؤتمر «الأحرار» لعموم الهند، المنعقد في دلهي في ٢٢ آب عام ١٩٤١، «لم يبدِ مظهر علي أزهر (زعيم أحد جناحي «الأحرار») أي حماس بصدد الباكستان»(٧٢).

ويذكر مطهور حركة أخرى وهي حركة «القمصان الحمراء» التي حظيت بتأييد غالبية السكان في المقاطعة «الحدودية» (هكذا تُسَمَّى) فبزعامة خان عبدالغفار خان، الملقب «غاندي الحدودي»، عارضت هذه الحركة بثبات سعي الرابطة الإسلامية للحصول على الدولة الخاصة [٧٣]، وأيَّدَتْ كلياً حزب المؤتمر. أمّا حزب المؤتمر الذي وافق على تأسيس الباكستان فقد سلَّم «القمصان الحمراء»، عملياً إلى أعدائهم»، لأن المقاطعة الحدودية دخلت في نطاق الباكستان [٧٤]. هذا ما يورده تارا تشاند [٧٥] وأبو الكلام أسد [٧٦].

وبالمقابل، فجميع الكتاب الذين أيَّدوا قيام الباكستان تجاهلوا حركة معارضي نشوء الباكستان وأشاروا إلى «إجماع» كل السكان المسلمين على المطالبة بدولة إسلامية منفصلة (واستثنوا مجموعة صغيرة من المسلمين ـ المؤتمريين فقط). ويشدِّد هؤلاء الكتَّاب في كتبهم ومقالاتهم على دور الرابطة الإسلامية كمعبر عن مصالح جميع السكان المسلمين. وبرأيهم أنه كان يكفي أن تضع الرابطة الإسلامية إنشاء الباكستان هدفاً لها، حتى توحَّد مسلمو الهند كلها وانضموا إلى الحركة، باذلين كل الجهد، «لا ترعبهم أية تضحيات في النضال من أجل الباكستان» [٧٧].

ويورد صفدار أن الرابطة الإسلامية التي «لم تمتلك جذوراً عميقة في الجماهير المسلمة» حتى صدور قرار لاهور المعروف (٢٦ آذار عام ١٩٤٠) والذي أعطى مطلب الدولة المنفصلة لمسلمي الهند شكله النهائي، «صارت منظمة جماهيرية» [٧٨]. وقرشي يؤكد كذلك ان الجماهير المسلمة الواسعة ساندت الرابطة الإسلامية، وأنها بجهود جنَاح تحولت عام ١٩٤٣، كما يقول، إلى قوة مؤثرة يُحسب حسابُها [٧٩].

ولم يكن عند الكتاب الباكستانيين والهنود، ولا يوجد لديهم حتى يومنا هذا، رأي موحد لا حيال أهمية حدث إنشاء الباكستان وتأثيره على مصير المسلمين المتبقين في الهند بعد التقسيم، ولا حول حقيقة «الدولة الإسلامية» ولا القصد منها.

فكل الكتاب الباكستانيين قوّموا إمكانية نشوء دولة إسلامية في شبه القارة كإنجاز عظيم. وأشار بشير أحمد دار إلى أن «الدولة الإسلامية» فقط والتي ستنفصل عن الهند، ستوفر سلام وازدهار المسلمين

وتحافظ على ثقافتهم القومية ووعيهم الاجتماعي[٨٠]. وستكون الباكستان، حسب رأيه، «الجنة»[٨١] التي ستدل البشرية التعيسة إلى طريق السعادة الأبدية والتوافق، «وتظهر أن الوصول إلى رفاهية البشرية ممكن فقط عن طريق الإسلام»[٨٢].

في كلمات ألقاها في الولايات المتحدة الأميركية، كشف لياقة علي-خان- باعتباره شخصية حكومية- الغطاء عن جوهر بناء الدولة الإسلامية، فقال إن الباكستان تأسست لكي يعيش ملايين المسلمين بحرية وبتوافق مع دينهم، بتعبير آخر، للتمتع بحرية المعتقد قبل كل شيء[٨٣]. ووصف الوزير الباكستاني الأول يوم ١٥ آب عام ١٩٤٧ لا بكونه يوماً لـ«التحرر من السيطرة الأجنبية» بل كيوم تحرر من «هلع الخضوع للأكثرية (الهندوسية- المؤلف)»[٨٤].

ويضيف: «نحن حصلنا على إمكانية امتلاك رأينا الخاص، والتحاور بلغتنا الخاصة، والعيش بمقتضى عاداتنا واتباع إيديولوجيتنا».

ويحدد لياقة علي-خان إيديولوجيا الباكستان كدولة إسلامية والمبادىء الاجتماعية والسياسية المعتبرة شرائعَ دينية، على الشكل التالي: «نحن، المسلمين، نؤمن بالله وبسلطانه الأعلى... نؤمن بالديمقراطية، أي بحقوق الإنسان الأساسية، بما في ذلك حقه في الملكية الخاصة، حقه في حكومته الخاصة، المختارة بحرية، نؤمن بتساوي حقوق جميع مواطني دولتنا- المسلمين وغير المسلمين، بتساوي الفرص وبالتساوي أمام القانون. نؤمن بحق كل فرد، رجلاً كان أم امرأة، في الانتفاع من ثمار عمله. وأخيراً، نؤمن بأن على من يحالفهم الحظ، إن في مجال الثروة المادية، أو المعارف أو الصحة البدنية، تقع مسؤولية خلقية أمام من لم يوفقوا. كل هذه المبادىء نسميها خط الحياة الإسلامي»[٨٥]. وفي كلمة أخرى، يضيف إلى المبادىء الإسلامية، خلافاً للتصورات العادية، مبدأ رفض التيوقراطية، وحرية المعتقد وعدم اللجوء إلى الإكراه. وشدَّد كذلك على الموقف السلبي تجاه تراكم «الثروة غير المكسوبة»، وأعرب إزاء هذا عن القلق الجدي بصدد «التفاوت المتنامي»[٨٦].

كان نشوء الباكستان برأي الكتَّاب الباكستانيين المعاصرين «ذروة

الكفاح من أجل تحرير مسلمي الهند »[٨٧]. ورأى شفيق علي-خان، عام ١٩٧٣، في قيام الباكستان تجسيداً لنظرية «الأمتين» وتحقيقاً للرسالة التاريخية الملقاة على عاتق مسلمي شبه القارة، وخيراً عظيماً لإخوته في الدين. وحسب فكرة شفيق علي-خان فإن نشوء الباكستان ساعد على تجنُّب مأساة حرب أهلية في الهند، ويؤكد أنه لولا التقسيم «لساءت الأوضاع في شبه القارة أكثر مما هي عليه في قبرص أو بلفاست في الوقت الحاضر»[٨٨]، متجاهلاً الأحداث المأساوية التي رافقت نشوء بنغلادش عام ١٩٧١.

أما المفكرون والمؤرخون الهنود فيشددون باستمرار على النتائج السلبية لتقسيم الهند. وكان بني براساد قد اعتبر التقسيم، «حتى ولو باختيار جميع الفرقاء، مضراً اقتصادياً ومدمراً استراتيجياً»[٨٩].

ويلاحظ أبو الكلام أسد بأسى أن «الحزن في الموضوع كله هو تجزئة شبه القارة إلى دولتين تتطلعان الواحدة إلى الأخرى بكراهية وفزع»[٩٠]. هذان الكراهية والفزع يجبران الجانبين على إنفاق مبالغ هائلة على الدفاع، في حين أنه «لو أمكن توظيف هذه المبالغ في التطوير الاقتصادي، لعجَّل هذا من وتيرة التقدم في البلاد»[٩١].

وكان مؤلف كتاب «جناح وغاندي» (١٩٦٦) س.ك. مجومدار على يقين من أن تقسيم الهند إلى دولتين لم يجلب أي خير لكلتيهما. وهو يثبت هذه المسألة بكون البلدين عاشا خلال ١٨ عاماً في توتر دائم، وأنفقا المبالغ المستقرضة على التسلح، بدل إنفاقها لتحسين حياة شعبيهما[٩٢].

ويرى س.ك. مجومدار حلَّ المسألة الهندوسية - الإسلامية باتحاد الهند والباكستان على أساس فدرالي أو كونفدرالي. والمؤلف على يقين من أن مثل هذا الاتحاد سيضع الهند والباكستان على مستوى واحد مع الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي في الأمم المتحدة، وسيمنحهما ثقلاً أكبر، لأنهما، متحدتين، ستقودان جنوبي آسيا كله[٩٣].

مع قيام الباكستان، كان لا مفر من بروز قضية المسلمين الموجودين على الأراضي التي بقيت في تركيبة الهند. وأدرك زعماء الرابطة

الإسلامية استحالة انتقال كل المسلمين من مناطق الهند المختلفة إلى الباكستان. وبعضهم أدرك مأساوية وضع هذا الجزء من السكان المسلمين، وبعضهم الآخر تظاهروا بعدم الفهم، لكنهم أعتبروا وجود الباكستان ضمانة أكيدة لأمن إخوانهم في الدين، الباقين في الهند، رغم إمكان الكشف عن القلق على مصيرهم حتى في التصريحات المتفائلة. ففي حديث إلى مراسل رويتر في ٢٥ تشرين الأول عام ١٩٤٧ ثمَّن محمد علي جناح عالياً دور الطائفة الإسلامية الهندية في تأسيس الباكستان، وإدراكها لتعقد وضعها في الهند كأقلية. وأعرب الحاكم العسكري البريطاني عن أمله ألاَّ يستسلم مسلمو الهند إلى «الدعاية المعادية»، ولا يتهموا قيادة الرابطة الإسلامية «بكل محنهم». وأكد كذلك للمسلمين الباقين في الهند أن الباكستان «بالتعاون مع الحاكمية البريطانية للهند ستؤمن لهم العدالة»[٩٤].

وطبيعي أن كل الكتاب الهنود المنتمين إلى الطائفتين الهندوسية والإسلامية يقوّمون تأثير تقسيم المستعمرة البريطانية سابقاً على مصير مسلمي الهند تقويماً واحداً ـ سلبياً.

عام ١٩٤٧ تنبأ راجندرا براساد بالتعقيدات التي قد تنجم بنتيجة التقسيم وبخاصة عند الأقلية الإسلامية. فكتب أن «التقسيم، باعتقادي، سيفاقم وضعهم. وحتماً سيستتبع وراءه الفرح الجنوني من جهة، والإحساس بثقل الضيم من جهة أخرى... ولهذا قد تكون آثار مُهْلكة»[٩٥].

بيد أن السياسيين الباكستانيين كانوا كذلك قلقين لجدية وضع المسلمين الذين بقوا في الهند بعد التقسيم. وعن هذا يكتب «خالق الزمان» أن «جناح نفسه وَعَىَ الخطر الجدي بالنسبة للمسلمين المتبقين في الهند بعد التقسيم...»[٩٦] وأبدى جناح ذات مرة قلقاً كبيراً على مصير المسلمين الهنود المرتقب[٩٧]، ويشير «خالق الزمان» كذلك إلى عدم طمأنينة هؤلاء المسلمين أنفسهم فيقول «إني رأيت في مؤتمر اللغة الأردية (أوردو) أن الرأي العام الإسلامي قلق جداً وكئيب بصدد مصيره في الهند»[٩٨].

ويُعتبر كتاب المجاهد «العلمانية الهندوسية» دراسة وضع الأقلية

الإسلامية » شهادة على أن فرز أراض هندية للباكستان وتطورها كدولة إسلامية مستقلة لم يحسّن وضع الأقلية المسلمة في الهند . بل على عكس ذلك ، يبرهن المؤلف بكل الحماس أن مسلمي الهند يعانون من عيشة بائسة إن لم تكن مأساوية .

وفي مؤلفات الباحثين الهنود المتأخرة يشار أيضاً إلى الضرر الذي حمله تقسيم الهند إلى الأقلية الإسلامية ، برغم كون مواقعهم السياسية مختلفة بالتأكيد عن مواقع معاصريهم من المؤرخين والمفكرين الباكستانيين .

فأبو الكلام أسد ، الذي كان عدواً لدوداً للتقسيم ، استهجن موافقة حزب المؤتمر على انفصال الباكستان . وكان واثقاً من أن نشوء الباكستان « لم يحل المشكلة الطائفية » . وقد شدد غير مرة ، وهو المناضل في سبيل حرية الهند ، ومصير الوحدة الهندوسية ـ الإسلامية ، على أن مشروع إنشاء الباكستان ليس حلاً للمسألة بالنسبة للمسلمين إذ أنه « لن يؤمن لهم الحفاظ على حقوقهم هناك ، حيث هم يشكلون الأقلية »[٩٩] . وأبو الكلام أسد ثابت في رأيه حول ضرر نتائج نشاط الرابطة الانفصالي للأقلية المسلمة في الهند . واستنتاجه في هذا المجال حاسم : « الآن ، حين خرجت المقاطعات ذات الأغلبية الإسلامية من بنية الهند . . . وسافر جناح إلى كراتشي ، أدركوا أخيراً أنهم لم يحققوا شيئاً بتقسيم الهند ، بل على العكس ، فقدوا كل شيء . وبدت رسالة جناح الوداعية كالنقطة الأخيرة التي أفاضت الكأس . الآن بات لهم واضحاً أن النتيجة الوحيدة للتقسيم هي أن موقفهم كأقلية أصبح أضعف بكثير من السابق »[١٠٠] .

ويكتب تارا تشاند في دراسته (ولقد استطاع شخصياً مراقبة وضع الطائفة المسلمة في الهند المستقلة ودراستها على مدى ربع قرن وأكثر) ، ما يلي : « مذهلة قساوة جناح تجاه جماهير المسلمين الذين اضطروا للبقاء في الهند بعد نشوء الباكستان العزيزة على قلبه . لقد كان مستعداً للتضحية دون شفقة بربع إخوانه في الدين للحصول على استقلال وهمي للآخرين »[١٠١] .

ويعتبر المؤرخ المعروف « م . مجيب » أن مشكلة الهنود المسلمين

لم تحل مع نشوء الباكستان ، « فهم أصبحوا أقل عدداً ، وأسهل اقتحاماً ، لأن ولاءهم (للهند) مشكوك فيه ، ومستقبلهم ضاع في العتمة وعدم اليقين »[١٠٢] .

ويعدد « باج » الخسائر التي حلّت بالمسلمين الهنود نتيجة لتقسيم البلاد « فهم خسروا زعيمهم المعترف به ـ جناح ، وتنظيمهم ونظام التصويت المشيخي ... وعملياً جميع الشخصيات السياسية القيادية ، وحقوقييهم ، وقادتهم العسكريين ورجال الأعمال وأهل الثقافة »[١٠٣] .

يبدأ معين شاكر كتابه الآخر « المسلمون في الهند الحرة » (١٩٧٢) بالتأكيد أن المسلمين الهنود دفعوا لقاء تقسيم الوطن إلى دولتين ثمناً باهظاً (كالتشريعات الثقافية والسياسية للطائفة في الدولة الهندية)[١٠٤] . ويعترف المؤرخ بأن تقسيم البلاد وضع مسلمي الهند في ظروف قاسية ، وأن الأحداث المأساوية التي رافقت التقسيم زرعت في عقول الكثيرين من ممثلي طائفة الأكثرية الريبة وعدم الثقة والعداوة تجاه مسلمي الهند[١٠٥] .

ونتوقف في الختام عند تقويم تأثير الدعوة إلى إنشاء الباكستان على حركة التحرر الوطني الهندية عموماً .

فالنشاط الانفصالي للدوائر المشاعية الإسلامية والهندوسية شتّت ، دون شك ، قوى حركة التحرر الوطني وألحق الضرر بنضال الشعب الهندي ضد الاستعمار ، أما مواجهة مصالح الطائفة الإسلامية بمصالح الهندوسية كان لصالح السياسة البريطانية « فرق تسد ». والحركة من أجل تأسيس الباكستان ساعدت المستعمرين الإنكليز بعد منح الإستقلال لأهم مستعمرة على الاحتفاظ لسنوات بتبعيتها لهم .

خلال السنوات التي سبقت مباشرة تحرر الهند من التبعية الاستعمارية ، وصف العديد من قادة حزب المؤتمر التنافر الهندوسي ـ الاسلامي بالعامل المعقد والمصعب لحركة التحرر الوطني . فمثلاً ، رأى راجندرا براساد في انفصالية الرابطة الإسلامية ضرراً كبيراً على النضال من أجل الاستقلال . وكان صلب الإيمان بوجوب التحرر أولاً من النير الاستعماري بالجهود المشتركة ، ومن ثم حل مسألة تقرير المصير الذاتي[١٠٦] .

ورأى أبو الكلام أسد في وحدة شعوب الهند ضمانة لنجاح حركة التحرر الوطني ليس فقط في مرحلة تصفية التبعية للاستعمار، بل في المراحل الأكثر تأخراً أيضاً [١٠٧].

ولا يحيد عن هذا الرأي الباحثون الهنود على امتداد العقود اللاحقة. وفي السبعينات يشدد تارا تشاد بحزم على تضرر الحركة الوطنية من جراء تبعثر القوى التحررية. ويعتبر رام غوبال أن الحركة من أجل الباكستان عرقلت حركة التحرر بذات القدر كما سياسة المنظمة الرجعية الهندوسية هندو ماهاسابحا [١٠٨].

أما الكتاب الباكستانيون فيؤكدون حتى يومنا هذا، وخلافاً لما هو جلي، أن نهج إنشاء الباكستان ساهم في إنجاح النضال من أجل استقلال الهند عموماً، ويشدد صفدار محمود على أن شعار «اخرجوا من الهند» الذي رفعه حزب المؤتمر لم يجلب للبلاد شيئاً حسناً، بل على العكس من ذلك، قوَّى إرهاب السلطات البريطانية. أما شعار محمد علي جناح «قسِّمْ واخرجْ» «الذي رفعه في دورة الرابطة الاسلامية في دلهي (٢٤_٢٦ نيسان ١٩٤٣) فقد ساهم في تحرير الهند من النير الإستعماري [١٠٩].

ويثمن قرشي عالياً نشاط الرابطة الإسلامية في سبيل الاستقلال «فهي بلغت من القوة بحيث أن الملك السابق لم يستطع أن يبيح لنفسه أبهة التخلص منها» [١١٠].

وهكذا، لم تتبق لدى قيادة الحزبين السياسيين الاساسيين ـ حزب المؤتمر الهندي والرابطة الإسلامية ـ في المرحلة النهائية من النضال من أجل الاستقلال الوطني، أية نقاط التقاء حول غالبية المسائل الإيديولوجية والسياسية، وهذا ما عكسته الأدبيات الاجتماعية والعلمية في تلك السنوات، وكذلك أبحاث الفترة اللاحقة والحاضرة.

إن مقارنة تصورات مؤيدي تنظيم الدولة المنفصلة للمسلمين الهنود، ومعارضي هذه النظرية، تعطي إمكانية متابعة تصارع الإيديولوجيات في المرحلة الختامية من النضال في سبيل استقلال الهندستان. وتنافس مثل هاتين القوتين الكبيرتين ـ كحزب المؤتمر الهندي والرابطة الإسلامية ـ ينكشف جيداً في الأعمال النظرية، والكتابات الاجتماعية

والسياسية لمفكري ومنظري الحزبين. ويظهر التحليل ضعف نظرية «الأمتين». وإلى هذا يبدو بكل وضوح عجز أنصار اتحاد المعتقدات المختلفة في النضال ضد الاستعمار البريطاني عن التصدي بصلابة للنظريات القومية - الدينية. لهذا السبب، بالتحديد، بقيت أفكار القومية الدينية، خلال فترة طويلة بهذا القدر، أثناء النضال من أجل الاستقلال وبعد إنجازه، نافذة جداً، وأثّرت بفاعلية على حياة الهندستان السياسية.

الهوامش

(١) ثمة مراجع كثيرة بصدد هذه المادة، أما المسألة بحدّ ذاتها فواسعة بحيث لا يمكن الإحاطة بجميع جوانبها في هذه المقالة، أو عرضها فيها عرضاً كاملاً. لذا، فقد قررنا أن نقتصر في مقالتنا على التصدي لثلاث أو أربع مشكلات من المسألة، وقد اخترنا من المراجع ما تعلّق بقيام الدولة الاسلامية في الهندوستان، وقد بلغ عددها ١٨ - ٢٠ مرجعاً.

(٢) ل. ر. غوردون - بولانسكايا: التيارات الإسلامية في الفكر الاجتماعي في الهند وباكستان، موسكو، ١٩٦٣، ص ٢١٤ (بالروسية).

(٣) ويتناول الجدل أيضاً حول من ذا الذي وضع نظرية «الامتين». ذلك أن كثيراً من الكتاب والمؤرخين الهنود والباكستانيين يعتبرون سعيد أحمد هنَا أباً لهذه النظرية، وهو بالمناسبة منوِّر مسلم مشهور. ولكن كثيراً منهم أيضاً ينكرون هذا الاعتبار.

(٤) «Aligarh Institute Gazette», Aligarh, 1 - 3 - 1950, P. 4.

(٥) Ibid.

(٦) By: Ali Khan Shafique. Two Nation Theory - as a concept, strategy and Ideology. Hyderabad (Pakistan), 1973, P. 777.

(٧) Liaquat Ali khan. Pakistan. The Heart of Asia Combridge, Masachusetts, 1951, P. 96.

(٨) B. A. Dar. Why Pakistan?, Lahore, 1948, P. 3.

(٩) Ibid, P. 9.

(١٠) Ibid, P. 129.

(١١) Ibid, P. 153.

(١٢) Ibid, P. 153 - 154.

(١٣) By: B.R. Ambedrar. Thoughts on Pakistan Bombay, 1941, P. 137.

(١٤) Ibid, P. 18.

(١٥) Ibid, P. 19.

(١٦) ج. نهرو: الهند المفتوحة، موسكو، ١٩٥٥، ص ٤٢٥ (بالروسية).

(١٧) ج. نهرو: السيرة الذاتية (المذكرات)، موسكو، ١٩٥٥، ص ٤٣١ - (بالروسية).

(١٨) Mehta Asova and Achyut Patwardhan. The communial Triangle in India. Allahabad, 1942, P. 196.

(١٩) Rajendra Prasad. India, Divided. Bombay, 1949, P. 14 - 81, P. 352.

(٢٠) Ibid, P. 77.

(٢١) By: M. Mujeeb. The Indian Muslims. L., 1967, P. 82.

(٢٢) Beni Prasad. India's Hindu - Muslims Question. L., 1946 P. 82.

(٢٣) Ali khan Shafique. Two Nation Theory, P. 15.

(٢٤) Ibid, P. 14.

(٢٥) Ibid, P. 37.

(٢٦) Khaliquzzaman Choudhury. Pathway to Pakistan. Lahore, 1961, P. 400.

(٢٧) Ibid, P. 390.

(٢٨) M. A. Jinnah. Selected Speeches and statements. lahore, 1966, P. 429, 441.

(٢٩) Ibid, P. 46.

(٣٠) Azad Abdul Kalam. India getting the freedom, 1961.

(٣١) Ibid.

(٣٢) Tara chand. History of the freedom movement in India. T. 4. New Delhi, 1972, P. 480.

(٣٣) Moin Shakir. Secularisation of Muslim Behaviour. Calcutta, 1973 P. 46.

(٣٤) Ibid, c. 40.

(٣٥) M. R. A. Baig. The Muslim Dilemma in India. Delhi, 1974, P. 73.

(٣٦) Ibid, P. 53.

(٣٧) «Aligarh Institute Gazette», 15. IX. 1942, P. 5.

(٣٨) Ibid, 1. IV. 1944, c. 4.

(٣٩) Ibid, 1. XI. 1941, c. 7.

(٤٠) B. A. Dar. Why Pakistan? P. 38.

(٤١) Ibid, P. 125.

(٤٢) A. H. Albiruni. Makers of Pakistan, and Modern Muslim India. Lahore. 1950, P. 179.

(٤٣) B. R. Ambedkar. Thoughts on Pakistan, P. 112.

(٤٤) L. K. Gauba. Inside Pakistan. Delhi, 1948, P. 25.

(٤٥) Beni Prasad. India's Hindu - Muslim Question. L., 1946, P. 74.

(٤٦) ج. نهرو، اكتشاف الهند، موسكو، ١٩٥٥، ص ٤١٦.

(٤٧) المرجع نفسه، ص ٤٢١.

(٤٨) Safdar Mahmood. A Political Struggle in Pakistan. Lahor, 1972, P. 935.

(٤٩) Ibid, c. 18.

(٥٠) Al - Mujahid Sharif. Indian Secularism. A Case Study of the Muslim Minerity. Karachi, 1970, P. 52.

(٥١) Safdar Mahmood. A Political Struggle in Pakistan, P. 18.

(٥٢) Ibid, P. 674.

(٥٣) I. H. Qureshi. The Struggle for Pakistan, P. 98.

(٥٤) Ibid, P. 99.

(٥٥) Safdar Mahmood. A Political Struggle in Pakistan, P. 36.

(٥٦) Al - Mujahid Sharif. Indian Secularism, P. 36.

(٥٧) Ibid, P. 49.

(٥٨) I. H. Qureshi. The Struggle for Pakistan, P. 100 - 101.

(٥٩) تقرير ج. نهرو (تموز ١٩٢٨) حول صياغة مشروع دستور الهند الجديد.

(٦٠) Safdar Mahmood. A Political Struggle in Pakistan, P. 41 - 42.

(٦١) Khaliquzzaman Choudhury. Pathway to Pakistan, P. 227.

(٦٢) Al - Mujahid Sharif. Indian Secularism, P. 47.

(٦٣) Ibid, P. 50.

(٦٤) Tara Chand. History of the Freedom Movement..., P. 334.

(٦٥) Ibid, P. 452 - 454, 363 - 364, 368 - 370.

(٦٦) M. R. A. Baig. The Muslim Dilemma in India, P. 67.

(٦٧) Azad abdul - Kalam. India getting the freedom, P. 60.

(٦٨) Ram Gopal. Indian Muslims: A Political History. Pombay, 1959, P. 260 - 263.

(٦٩) Abid S. Husain. The Destiny of Indian Muslims. Bombay, 1965, P. 104 - 107.

(٧٠) Ishwari Prasad, S. K. Subedar. Hindu - Muslim Problems. Allahabad, 1974, P. 141 - 142.

(٧١) Abid S. Husain. Indian Muslims, P. 110.

(٧٢) T. B. Mathur. Muslims and Changing India. New Delhi, 1972, c. 117.

(٧٣) Ibid, P. 244 - 261.

(٧٤) Ibid, P. 260.

(٧٥) Tara Chand. History of the Freedom Movement..., P. 401 - 409, 459.

(٧٦) أزاد أبو الكلام: الهند تنتزع استقلالها، ص ٢٧٥ ـ ٢٧٧.

(٧٧) Safdar Mahmood. A Political Struggle in Pakistan, P. 47.

(٧٨) Ibid, P. 24.

(٧٩) L. H. Qureshi. The Struggle for Pakistan, P. 199 - 200.

(٨٠) B. A. Dar. Why Pakistan? P. 158.

(٨١) Ibid, P. 99.

(٨٢) Ibid, P. 15, 165.

(٨٣) Liaquat Ali Khan. Pakistan. The heart of Asia, p.5.

(٨٤) Ibid, p. 28.

(٨٥) Ibid, p. 32 - 33.

(٨٦) Ibid, p. 6.

(٨٧) Ali khan Shafique. Two Nation Theory, p.931.

(٨٨) Ibid, p. 931.

(٨٩) Beni Prasad. India's Hindu - Muslim Question p. 85.

(٩٠) أزاد أبو الكلام: الهند تنتزع استقلالها، ص ٣١٧ (بالروسية).

(٩١) المصدر نفسه، ص ٣١٨ (بالروسية).

(٩٢) S. K. Majumdar. Jinnah and Gandhi. Their Role in India's quest for Freedom. Calcutta, 1966, p. 303.

(٩٣) Ibid, p. 310.

(٩٤) M. A. Jinnah. Selected Speeches, p. 441 - 442.

(٩٥) Rajendra Prasad. India, Divided, p. 371.

(٩٦) Khaliquzzaman Chandhury. Pathway to Pakistan, p. 321.

(٩٧) Ibid, p. 388.

(٩٨) Ibid, p. 381.

(٩٩) أزاد أبو الكلام: الهند تنتزع استقلالها، ص ٢١٣.

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٢٩٥.

(١٠١) Tara Chand. History of the Freedom Movement, p. 329.

(١٠٢) S. R. Majumdar. Jinnah and Gandhi, p. 440.

(١٠٣) M. R. A. Baig. The Muslim Dilemma in India, p. 73.

(١٠٤) Moin Shaker. Muslims in Free India. New Delhi, 1972, p.1.

(١٠٥) Ibid, p. 1 - 17; 138 - 142.

(١٠٦) Rajendra Prasad. India, Divided, p. 354.

(١٠٧) أزاد أبو الكلام: الهند تنتزع استقلالها، ص ٢٢٩ ـ ٢٣٠، ٢٣٥.

(١٠٨) Ram Gipal. Indian Muslims p. 298.

(١٠٩) Safdar Mahmoud. A Political Struggle for Pakistan, p. 27.

(١١٠) Moin Shakir. Secularisation of Muslim Behaviour, p. 198.

ـ ١٠ ـ

الاسلام والمجتمع المعاصر في تايلاند والفيليبين (*)

عرض لمواد أبحاث سوسيولوجية إتنوغرافية في الستينات والسبعينات

من المشكوك فيه التوصل إلى تصور صحيح بعض الشيء عن دور الدين في هذا البلد أو ذاك، إذا أغفلنا مستوى التطور الاجتماعي للجماعة الدينية المعنية، ومكانها في البناء الاجتماعي العام للدولة [١]. ويمكن أن تساعد على استكشاف هذه الظروف مواد الأبحاث السوسيولوجية والإتنوغرافية الميدانية، والتي، بالمناسبة، تسترعي اهتمام علم التاريخ السوفياتي [٢].

ومعطيات رصد حياة المسلمين في تايلاند والفيليبين في الستينات والسبعينات، بوجه خاص، ليست دون فائدة. ولا تستند قوة هذه الأعمال، بصورة أساسية، على اهتمام بدراسة الإسلام فحسب بل على تفاقم المسألة القومية ـ الدينية أيضاً: فالاضطرابات في الأقاليم الإسلامية المتخلفة هددت سلامة أراضي الدولتين إن لم نقل استقرارهما. ولم يغب عن عدد من الباحثين الربط بين خاصية المناخ الضيق الخاص بالمجموعات الإسلامية المتفرقة وطابع علاقاتهم المتبادلة مع مواطنيهم الآخرين. وإذا كانت المواد الفيليبينية قد نسخت لوحة هذا المناخ في ظروف تتبدل من مرحلة التكون الطبقي الأولي وحتى فترة تفكك العلاقات الاقطاعية بفعل ضغط العلاقات البرجوازية، فإن

(*) «أ. إ. إيونوفا».

المعطيات التايلاندية نسختها في ظروف الرأسمالية المترسخة. وعليه، فالأقل تجانساً كان الأساس الاجتماعي - الاقتصادي لنشاط الجماعات الإسلامية في الفيليبين حيث وقفت المجموعات العرقية التي دخلت الإسلام، مع ذلك، على درجات متفاوتة من التطور.

وعن فرادة الصورة الاجتماعية - الدينية لبعض هذه العاميات تتضمن شهادات ثمينة أعمال الكتاب الفيليبينيين («ألووان غلانج»، «ماميتووا سابير»، «جينيروزو ريغار»، «لورداس افابل»، «أريك كازينيو» وغيرهم)؛ وكذلك: «إي. وولف» من الدانمارك، «أ. أرلو نيمّو»، م. مدنيك»، «ت. كيفر»، «ر. ستوْن» و «تش هانت» من الولايات المتحدة، «ك. هاوزهر» من ألمانيا الإتحادية.

يتحدث «أ. أرلو نيمّو» **(A. Arlo Nimmo)** في كتاب «أناس البحر من سولو. دراسة التحولات الاجتماعية في الفيليبين» (١٩٧٣) يتحدث عن الباجاو (الذين تحت تأثير جيرانهم - التاوسوج والسامال - الموجودين في مرحلة تفكك العلاقات الاقطاعية وتشكل العلاقات البرجوازية المبكرة) وتحوّلهم من «الترحال البحري» إلى الإقامة والزراعة، وكذلك من الشامانية* إلى الإسلام. وحسب معطيات رصد المؤلف، فإن المؤشر الدالّ على تأسلم الباجاو هو ترددُّهم على المسجد. ولكن الوثنيين المتأسلمين حديثاً لا يقطعون صلاتهم مع جميع معتقداتهم السابقة بالمطلق، فضلاً عن أن الإسلام الذي قبلوا به يحمل عناصر من التصورات التاورجية والسامالية الماقبل إسلامية، تختلف قليلاً عن معتقدات الباجاو أنفسهم.

ونتيجة لذلك يحصل بين القديم والجديد توفيق، يلاحظ بشكل خاص في ممارسة العبادة [٣].

وفي الوقت الحاضر، وكما يسجل ذلك أرلو نيمّو، فإن التغييرات التي أحدثها الإسلام في حياة الباجاو تظهر «أسرع في دائرة توجه القيم منها في دائرة البنية» [٤].

ويتحدث إريك كازينيو [٥]، في مقالته «الإسلام الشعبي والدورة الحياتية عند الخاما مابون» (١٩٧٤)، عن مدى توثق التشابك بين

(*) عبادة الطبيعة والقوى الخفية. (المترجمان).

المعتقدات الإسلامية والماقبل إسلامية في ظروف سيطرة الاقتصاد العيني ونمط الحياة الفلاحي - الأبوي. ويربط المؤلف بتعبير «الإسلام الشعبي» ظاهرة التوفيق الراسخ بين العناصر الإسلامية والمذهب الإحيائي والسحر إلخ...، وكذلك التأثير الضابط والمتكامل لهذه القواعد والتصورات غير المتجانسة في ذاتها على حياة كل المجتمع وعلى أعضائه منفصلين. والممارسة الحقوقية لكل هذا تُظْهر أن الخامابون يعالجون أمورهم على أساس الشريعة والعادة فقط، متغاضين عملياً عن نظام قضاء الدولة. وبهذا يتثبت الانغلاق الداخلي لكل الدورة الحياتية عند هؤلاء القوم، والأهم من ذلك، انعزالهم عن مواطنيهم الآخرين وخاصة معتنقي الديانات الأخرى. ويستخلص إريك كازينيو أن النموذج الفلاحي - الأبوي في تقبُّل الإسلام يترك مناصريه بعيداً عن المجرى الذي يتطور فيه الدين في ظروف «الحضارة الصناعية»[6].

وفي مقالات[7] إي. وولف (العاملة في متحف «دات» الوطني في كوبنهاغن) تسجَّل التغييرات الحاصلة عند قبائل الجاكون بالقياس إلى تَأَقْطُع الزعامة القبلية. وبروز فئة في الميدان الديني. ويشار إلى تشبع التصورات الإسلامية وطقوس العبادة ببقايا الشامانية[8]. ولكن المؤمنين العاديين لا يتقبلون هذه التصورات كشيء دخيل أو متعرض للمزج مع الشامانية من وجهة نظر الإسلام نفسه[9]. وكما لاحظت إي. وولف، فإن الإمام ومساعده (الكاتب) يحظون عند الجاكون بوضع اجتماعي أرفع من وضع بقية سكان قراهم، فيؤدون دور المستشار في المسائل الدنيوية ودور المرشد في المواضيع الدينية. والواقع، أن المجال الديني لا يؤمِّن حتى الآن وسائل المعيشة، ولذلك تعتمد المعيشة أساساً على العمل الزراعي للأئمة والكتبة أنفسهم[10]. هذا، فيما تبدو مداخيل المساجد المنفصلة غير مترابطة تنظيمياً، وبالتالي مستقلة ذاتياً من الناحية العملية[11].

ويشهد بوجود المراتب بين خَدَمَة الدين المسلمين ماميتوا سابر[12]، واضع مقالة «التغييرات الاجتماعية والثقافية عند الماراناو»، (١٩٧٤)، وكذلك م. مدنيك[13]، الذي عرض ملاحظاته في بحث عن

«مستوطنة البحيرة: التنظيم الاجتماعي عند مسلمي الفيليبين (شعب مورو)» (١٩٦٥) وفي مقالة «السلاطين ورؤساء البلديات: ترابط النظامين السياسيين الوطني والمحلي» (١٩٧٤)، ويعزو الباحثان هذه الظاهرة (تسلسل الرتب) إلى وجود الدعائم الإقطاعية المتجسدة في نظام داتو Datu. فالاقطاعي - داتو - هو رئيس الجماعة المحلية (agama)، التي تجمع أعضاءها أواصرُ القربى والجيرة الشخصية والتابعين لمسجد واحد. والشعار هو: «أجاما واحدة، مسجد واحد، داتو واحد». ويكتل أفرادَ مثل هذه الجماعة عادة التساعدُ في فترة الأعمال الزراعية، والتحضير للأعراس والمآتم وما إلى هنالك من الطقوس. وفي أيام الاحتفالات الدينية يتبادلون الولائم والزيارات ويبنى المسجد عادة في أراضي الداتو (أي الإقطاعي) أو عضو آخر نافذ من الأجاما. ويحدد مستوى الهيبة الاجتماعية درجةُ الوجاهة، والمقياس الأهم في ذلك هو نسب وقرب رب العائلة من سلالة مؤسس الأجاما. ويتقلد الإمام زمام الأمور الدينية، ويساعد كاتب في ذلك. ويقوم بوظيفة القاضي عالم الشريعة «كالي» (Caly)، ويدخل كذلك في فئة النخبة الإسلامية شيوخ الدين، أي الحجاج والأشخاص المعترف بهم كأحفاد النبي محمد (ساريب.. Saryp) وأخيراً المرشدون النافذون - سايك (Sayc).

وتطبيقاً للعادة* يملك «داتو» الحق في العشر (١٠٪) من دخل الفلاحين الذين تحت وصايته، حتى وإن لم يعد أحدهم يعيش مع جماعته (في الأجاما). وتقضي العادة أيضاً بجزاء محدد لخدمة الدين على تلاوة الصلوات في الأعراس والمآتم وغير ذلك. بالمقابل، فإن «الداتو» والإمام و «أعيان الأجاما» الآخرين، ملزمون، ولو مرة واحدة في السنة، بإقامة احتفال في بيوتهم لسكان القرية. وبعد الصلاة والضيافة يتوزع الحاضرون «المساعدة الصغرى» (Sadyco Myeto). وتكتمل هذه الهدية النقدية غير الكبيرة بتقديم المأكولات لأهل بيت المضيف. إلى ذلك، فإن الإقطاعي ومحيطه القريب ملزمون بدفع مبلغ كبير بعض الشيء كضريبة دينية (Diakata)، وما شابه ذلك من أموال

(*) هكذا وردت في النص الأصلي (Adat).

المسلمين المبتزة ,Sadyca, Pitra) الخ . .) .

الأجاما هي الوحدة الفاعلية الإدارية والاقليمية والاجتماعية ـ الدينية عند المارانـاو . والأجامات التي تربطها قربى النسب تشكل إنجود (Ingod). وفي حدود هذا الاتحاد تتناسق بداية ونهاية الاحتفالات والطقوس الإسلامية عادة ، ولكن دون وجود مسجد مركزي حتى الآن . أما عدة إنجودات متجاورة فتؤلف سوكو ـ Suku (حرفياً ـ قبيلة) .

ويُسمى جميع شعب مارانـاو Pengampong (حرفياً ـ مستوطنة) [١٤] وفي كل سوكو ـ قبيلة ، يوجد حامل لقب أمير الأمراء .

في الحديث عن قوة الأنظمة الاقطاعية في حياة المارانـاو المعاصرين ، أشار م . مدنيك إلى عدد من التحولات المرتبطة بتطور العلاقات السلعية ـ النقدية وبدء تفكك نمط الحياة السابق عند هذه القومية . ورغم أن المتحدرين من أصل نبيل يلقون التوقير كالسابق ، مثلاً ، يتنامى المركز الاجتماعي لأولئك الذين خرجوا من الفئات الدنيا وتمكنوا من جمع الثروة وتأدية فريضة الحج إلى مكة وحصّلوا العلوم الدينية . بعض هؤلاء الحجاج صار أئمة أو كتبة أو قضاة شريعة [١٥] . وعلى هذه الصورة يحرم الوجهاء الاقطاعيون الامتيازات السابقة في المناصب الدينية . وبرأي م . مدنيك ، أن مثل هذه التحولات كانت قد حدثت في حياة المارانـاو بوتيرة أسرع لو لم تكن هذه القومية ، بحكم الظروف الجغرافية ، معزولة إلى هذا الحد ، ولو أنها أحست « بالتأثيرات الدائمة والقوية من الخارج » [١٦] .

من أقنية مثل هذا التأثير أفرز ماميتووا سابر فاعلية الدولة أيضاً : توسيع شبكة المدارس في المناطق المتأسلمة من البلاد ، توفير المنح للشبيبة من هذه المناطق للدراسة في المعاهد الفيليبينية والأجنبية ، الإنشاءات الصناعية والطرقات ، ووسائل الإعلام الجماهيرية ، بما في ذلك الراديو والتلفزة وإصدار صحف باللغات المحلية . والبرهان على التبدل في النمط التقليدي ، وكذلك تحديث أسلوب الحياة والصفات الدينية ، يُرى في نزوح الكثير من الفلاحين ، وانجذابهم إلى شتى أنواع العمل خارج حدود الأجاما ، وفي تنامي نزوع الشبيبة نحو التعلم [١٧] .

وبعد معايناته للتاووسوج [١٨]، يفسر ت. كيفر العديد من قواعد توجهاتهم الثقافية - القيمية من مواقع اعتبار التراث التاريخي. فإلى التاووسوج والمجيندناو تحديداً تعود مبادرة الحكومات المركزية الأولى في البلاد وذلك عشية الغزو الإسباني. وخلال ثلاثة قرون تقريباً كانت هذه السلطنات حصن النضال ضد الاستعمار. واعتبر السلاطين «ظل الله على الأرض»، حاصرين في أيديهم السلطات الزمنية والدينية. وتشكل المحيط المقرب من السلطان من كبير شيوخ مسجد القصر، وأئمته وكتبته، وقاضي الشرع الأعلى - كالي [١٩]. وكان الإسلام الراية العقائدية في «الجهاد» ضد «الكفار» الذين هم المستعمرون والمتنصرون الفيليبينيون [٢٠]. ويستخلص ت. كيفر أن مثل هذا الماضي جدد سلفاً حيوية التراث الاقطاعي عند التاووسوج المعاصرين. ومع أن السلطة السلطانية فقدت أهميتها منذ العام ١٩١٥، حين حلت الإدارة الأميركية محل الإدارة الإسبانية في أواخر القرن التاسع عشر، وأبقت للسلطان مركز المرشد الروحي لمواطنيه، فإن علية الإقطاعيين - الداتو - ما زالوا نافذين حتى الوقت الحاضر. فهم يحتفظون بالكلمة الحاسمة في تعيين إمام المسجد ومعاونيه [٢١] وتنعكس تقاليد النضال ضد المستعمرين - «الكفرة» في التفسير التاووسوجي المعاصر للإسلام، حيث يحتل مفهوم الجهاد في سبيل الدين (- الحرب المقدسة - **Perrang sabbil** -) مكاناً مركزياً. وبحسب ظروف الحرب تبدلت أشكالها. ففي أعوام الاشتباكات العسكرية، حين كانت مشاركة التاووسوج فيها جماهيرية، بدا شعار الحرب المقدسة كشعار المقاومة الشعبية الشاملة ضد الذين يعتدون على الإسلام.

أما حين أصبحت أراضي التاووسوج تحت سيطرة «الكفار»، بدأت ممارسة الإرهاب الفردي - خورمنتا دوس (هكذا أسماه الإسبان). وقدّس التاووسوج هذا الإرهاب وساووه بالحرب المقدسة. غير أن ت. كيفر يلفت الانتباه إلى أن مثل هذه الحرب لم تشمل أبداً غير المسلمين الذين لم يظهروا عداوة نحو التاووسوج: فالروابط مع الصينيين المحليين، مثلاً، حملت دائماً طابعاً سلمياً.

لكن أوسع تحليل عما يحدث في الجماعات الإسلامية في مرحلة

تكون العلاقات البرجوازية المبكرة قدمه ألووان جلانج [٢٢] وتش . هانت [٢٣] . ومحط نظرهما الأساسي هو ظواهر الأزمة في نظام داتو وبدء عملية تحديث مناخ الجماعة نفسها .

وبتكيُّفهم مع الحياة الحديثة ، ينضم إقطاعيون إلى أصحاب المشاريع ، ويزيدون كوادر الموظفين في مصالح الدولة وكذلك فئة ذوي المهن الحرة . ويبدي أولئك الذين تمكّنوا من تلقي علومهم في مناطق أكثر تطوراً في الداخل أو خارج البلاد سرعة تطور كبيرة في هذا المجال . وبانقطاعهم عن أشغال آبائهم ، يبدأ أبناء الأرستقراطية الإسلامية النظر إلى الواقع المحيط بطريقة جديدة ، بما في ذلك نقد الأفكار والممارسة الدينية لإخوانهم في القبيلة ، والدعوة إلى تحديث وعقلنة الإسلام [٢٤] . وحسب شهادة تش . هانت يتصف هؤلاء التحديثيّون بالنزوع إلى توحيد الجهود من أجل « طهارة » الدين وتحريره من البقايا الماقبل إسلامية ، وكذلك في تثبيت مصالحهم الزمنية وبخاصّة المهنية [٢٥] . في هذه الأثناء ، وكما يكتب ألووان جلانج ، فإن المسلم العادي « يعيش الماضي أكثر مما يعيش الحاضر » [٢٦] ، ويستمر في اعتبار الداتو - الإقطاعي - في كل ما يتعلق بالمسائل الإنتاجية - المالية والدينية وشؤون الجماعة ، ويسير خلفه أثناء الانتخابات لأجهزة السلطة المركزية والمحلية [٢٧] .

ولكن ، هنا أيضاً لا يستغنى عن التغييرات الناجمة عن تعرض الاقتصاد العيني - الفلاحي الطبيعي - أكثر فأكثر لضغط العلاقات السلعية - النقدية التي يعبر عنها المهاجرون من مناطق الفيليبين المسيحية . والنزوح يلعب دوراً خاصاً في نسف الدعائم الإسلامية - التقليدية ، وخلال بحثهم عن وسائل العيش في المؤسسات ذات النمط الرأسمالي ، ينجذب الشغيلة المسلمون إلى الصراع الطبقي ، مما يساعدهم على التحرر من الأباطيل والتصورات السابقة العديدة . ويورد تش . هانت مثال نقابات مدينة كوتاباتو ، حيث بدأ يُستأصل أحد أرسخ التقاليد : تقليد العزل الديني والتنابذ ، ما دام المسلمون يدافعون عن حقوقهم سويّة مع العمال - المسيحيين [٢٨] .

فليس من السهل ، إذن أن نسمي ما يجري « عملية نزع جراثيم »

الطائفة الإسلامية: فإلى جانب زعمائها التقليديين يقف جددٌ يميلون نحو تحديث الدين والذهنية الدينية عند إخوانهم في العقيدة. ويتوقف المسجد عن أن يكون المركز الرئيسي للنشاط الديني، بينما بدأت تهتم به منظمات واتحادات ذات طابع أحدث.

أما الطائفة الإسلامية التايلاندية، فليست متباينة عرقياً بقدر تباين الطائفة الفيليبينية. ويشكل نواتها سكان المناطق الجنوبية في البلاد، أي المالاي، وعن التغييرات التي حصلت هناك في المناطق الريفية منذ أواسط الخمسينات وحتى بداية الستينات يكتب الأميركي ت. فريزر، الانتروبولوجي والسوسيولوجي البارز. وله في هذا المجال كتابان، حيث يعمم نتائج تتبُّعه لحياة إحدى القرى المالاوية [٢٩].

فبعد أن يشير المؤلف إلى دور الدين المهم في حياة مالاووي جنوبي تايلاند يلفت الانتباه إلى أن الإسلام الذي يعتنقونه مشبعٌ بالكثير من المعتقدات الماقبل إسلامية. وبرأيه، فإن مثل هذه الثنائية تساهم في الحفاظ على الطائفة الإسلامية المحلية بوصفها وحدة اجتماعية ـ دينية لا تتجزأ، ضامنة تعايش مصالح أفرادها الذين يُؤثْرون واحداً من مبدئين [٣٠] فتتبين حيوية التقاليد التي هي ارتداد عن الشريعة وهكذا، ففي الإرث لا تُراعى الأحكام الإسلامية التي تنتقص من حقوق النساء وتلاحظ عموماً مكانة النساء العالية بين هؤلاء المالاو [٣١]. والمسجد، حسب معلومات فريزر، هو المركز الديني للمسلمين المحليين. وإنهاء المدرسة الدينية التقليدية (بوندوك ـ Pondok) فقط، يعطي الفرد حق اعتبار نفسه عضواً كامل الحقوق ضمن الطائفة الإسلامية ويرفع النشاط الديني بصورة جوهرية من الثقل الاجتماعي. كما ولوحظ انغلاق ذاتي عند تابعية المسجد، وانقطاع معين عند أفراد التابعين عما يجري، إن لم يكن خارجها فخارج «عالم الإسلام». فمثلاً، مع كونهم بعيدين بشكل عام عن الصراع السياسي النشيط، أبدى سكان القرية التي كانت موضوع بحث ت. فريزر اهتماماً بالأحداث في مالاي المجاورة (ماليزيا)، وبسرعة استجابوا لتحركات مواطنيهم ـ إخوتهم في الدين تأييداً لتحسين الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية لمسلمي تايلاند [٣٢]. وكذلك يشار إلى وقائع زعزعة الدعائم التقليدية المرافقة

لتطور العلاقات السلعية ـ النقدية ولانضمام النخبة القروية، بما في ذلك الروحية، إلى إدارة الأعمال. بالمقابل يتجدَّد نمط التفكير والنظرة إلى الكون، ولا يُنظر إلى النشاط الديني، وهذا ما يُلاحَظ، خاصة، على أنه من الدرجة الأولى. وكما يشهد على ذلك ت. فريزر، فإن التصادم بين النزعة التقليدية والتحديثية يتخذ غالباً طابع نزاع «الآباء والبنين» و «الأجيال العتيقة والشابة». زد على ذلك أن ممثلي الجيل الجديد بدأوا بإدراك عدم كفاية المعارف التي تلقوها في المدارس الدينية التقليدية للحياة المعاصرة. ولكن المتحدرين من الوسط الإسلامي لا يسرعون إلى قطع صلاتهم مع الإسلام، بعد إنهاء معاهد التعليم الحكومية غير الدينية. ويتهم هؤلاء الجيل القديم بتمسُّكه بالتقاليد التي تلحق الضرر بـ «صفاء» العقيدة، وينادون بالعودة إلى مصادرها، أي إلى القرآن والسنَّة.

وبتناولهم، على هذا الوجه، عدداً من المواضيع المرتبطة بخاصية المناخ الضيق الخاص بالجماعات الإسلامية الموجودة على درجات متفاوتة من التطور، يركز الباحثون في الوضعية الفيليبينية والتايلاندية انتباهاً أساسياً حول مسألة دمج هذه الجماعات في بناء الدولة العام. ويبني ت. فريزر استعجال حل هذه المسألة على أساس تخوف السلطات التايلاندية من «الخطر الشيوعي»، لأن الحركات الانتفاضية تحت راية الإسلام في عدد من المناطق استندت إلى دعم الأحزاب الشيوعية المحظورة في تايلاند وفي ماليزيا المجاورة. واقتُرح بهدف تصفية هذا «الخطر» تنشيط الاتصالات بين موظفين حكوميين ـ تائي ـ وسكان الأماكن المسلمة وإعطاء مزيد من الاهتمام للتعليم العلماني ولتجاوز التخلف الإنتاجي ولرفع الرفاهية العامة، وكذلك، وهذا الأهم، «تعزيز مواقع الزعماء الدينيين المحليين» بتمكين من قد يقوم مقامهم من الدراسة في المعاهد الحكومية [٣٣]. وهكذا أضحت مهمة تكتيل الدوائر التايلاندية الحاكمة مع زعامة الطائفة المالاوية المتعرضة بصورة تمهيدية لاستمالة استيعابية، مهمة مركزية.

لكن م. لاد توماس [٣٤]، رغم تأييده لموقف واقتراحات فريزر عموماً، يرجح ألاَّ تكون الإجراءات التي اقترحها سلفه جميعها قادرة

على إثبات قيمتها. فقد اعتبر أن الأفكار الدينية المميزة لغالبية السكان المسلمين والتي وفقاً لها يغلب هم الهناءة في الآخرة على الرغبة في النجاح في الدنيا، قد تقف (هذه الأفكار) عائقاً مهماً في طريق التطور الاقتصادي. ويجب توقع القليل من توسيع شبكة المعاهد التعليمية الحكومية في أماكن سكن المسلمين: فإنشاء مثل هذه المدارس بحد ذاته سيصطدم بمقاومة عنيفة من أولئك المحافظين على التقليد الإسلامي، هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى، لن تتمكن السلطات المركزية، بحكم الصعوبات الاقتصادية، من إنشاء المدارس المتوسطة وتأمينها، مما ينعكس على فاعلية هذه الشبكة. كذلك، يشار إلى أن مخالطة الإدارة التايلاندية للسكان المالاووين لن تنجح لوجود حاجز ثقافي - ديني. وحتى في حال نجاح الإجراءات الموضوعة بصدد «التكامل الوطني»، فإن سنوات عديدة ستمر، كما يعلن لاد توماس، قبل أن يتمكن مسلمو تايلاند من العيش بجوار البوذيين - تائي، دون خلافات في مسائل الثقافة [٣٥].

ولاستقصاء وسائل التغلّب على هذه الصعوبات، هدفت الباحثة الأميركية أ. يو، صاحبة مقالة «تعدد المؤسسات الدينية، البنية الاجتماعية ووحدة التصور: الإسلام والبوذية في القرية التايلاندية الجنوبية» إلى عرض حياة القرية التي يعتبر ٦٨٪ من سكانها مسلمين، أحفاد المالاو ومُولّدو المالاو - تائي، الباقون - بوذيّون - تائي. وحسب شهادة أ. يو فإن العائق الثقافي - الديني لم يستطع أن يطمس، كلياً، وجود ميزات مشتركة في سكان القرية الواحدة ذوي المعتقدات المختلفة. فالمسلمون * لا يسترشدون بالشريعة بقدر استرشادهم بالقواعد التائية العادية في علاقات القرابة والأسرة، وبخاصة ما يتعلق منها بالوراثة [٣٦]. ونتيجة لهذا، تتمتع المسلمات المحليات بحقوق أكثر وبمكانة اجتماعية أعلى مما يسمح به التقليد الإسلامي. وتتقارب كثيراً المعتقدات الشعبية والتصورات عن نشأة الكون وبعض المبادىء القيمية والخلقية عند فئتيّ السكان - المسلمة والبوذية. وتتوزع في ممارسة العبادة عند

(*) هناك يسمونهم (كخون كخايك) (المؤلف).

المسلمين بعض العناصر التي تكونت تحت تأثير البوذية. وتوصلت أ.يو، على أساس معايناتها (٣٧)، إلى القول بفائدة بروز خصائص مشتركة في حياة ومعتقدات المجموعات الدينية - العرقية المتجاورة، وكذلك بفائدة توضيح العناصر التقليدية والمقتبسة قديماً في كل حالة ملموسة (٣٨). هنا يكمن الدليل على النجاح في حل مسألة تكامل الدولة. وحسب ما تراه الباحثة فإن العمل لتصفية جذور النزاعات الإسلامية - البوذية وأسبابها، يجب أن يبدأ بدراسة الواقع على مستوى القاعدة المحلي (٣٩).

أما مهمة نزع أو تخفيف التوتر في العلاقات بين الطائفتين المسلمة والمسيحية، فقد باشرها علماء السوسيولوجيا والاتنوغرافيا الذين تناولوا، بهذا القدر أو ذاك، موضوع مكانة الإسلام في الحياة الاجتماعية والسياسية للفيليبين الحديثة. وبهذا الصدد، لم يقرر قسم من العلماء، بمن فيهم إي.كازينيو، أية توصيات. وقسم آخر، من أمثال جينيروزو ريغيرا كان متشائماً بالنظر إلى حالة التنابذ واختلاف المعتقدات والعبادات التي تتلازم مع الفروقات الكثيرة في المؤسسات الاجتماعية الاقتصادية عند المسيحيين والمسلمين. أما القسم الثالث (ومنه ألووان جلانج، لوردس أفابل، ماميتووا سابر) فقد رأى مؤشراً مؤمِّلاً للتوحد في المستقبل، بين المسلمين والمسيحيين قبل غيرهم، في تحديث نمط الحياة التقليدي عند أتباع الإسلام. وشاركهم في وجهة النظر الأخيرة كل من ت. كيفر، م. مدنيك و ك. هاوسهر.

ووجه م. مدنيك انتقادات عنيفة لآراء المؤرخ الأميركي أ.ل. كروبر حول غربة نسب الطائفة الإسلامية وكيانها الاجتماعي بالنسبة للمجتمع الفيليبيني. فأثبت أن للمؤسسات الإسلامية التقليدية جذوراً تاريخية مشتركة مع الأشكال الأخرى لتطور الفيليبين الاجتماعي. وحسب رأيه فإن أسلمة البلاد نفسها أصبحت ممكنة فقط عندما بدا قسمٌ من السكان مهيأً لتقبل الدين الجديد بفعل حركة التطور الاجتماعي السابقة. «فإذا كان الإسلام قد تأصل بسهولة نسبياً على الأرض الفيليبينية، فإن مثل هذا الوضع لا يمكن ألاَّ يشهد لصالح كون المؤسسات والمعتقدات الإسلامية مطابقة للنماذج المحلية المرادفة» (٤٠).

إن جميع أنصار التغلب على عزلة الطائفة الإسلامية بتحديثها ، رأوا أصول الغربة والانعزال المحدد في تأثير السياسة الاستعمارية الكابح ، مما ساهم خصوصاً في حفظ العلاقات التقليدية هناك. يشار في هذا الصدد إلى الجهود التي بذلها الإسبان ، أولاً ومن ثم السلطات الأميركية للحفاظ على الخصومة المسيحية ـ الإسلامية (والاستعمار سار مع التبشير بالمسيحية يداً بيد). والانتقال الذي تلا ذلك من المناطق المتنصرة إلى الإسلامية ، والذي نشط في سنوات الاستقلال خصوصاً ، لم يؤدِّ إلى الوفاق بل زاد في حمى الخصومة الطائفية [٤١]. ومنذ ذلك الحين تحفزت هذه النعرة بالأفكار والقناعات السلفية التي ورثتها الاستعمار ، وبتفاقم مسألة ملكية الأراضي نتيجة إقدام بعض الإقطاعيين ـ داتو ـ على بيع مساحات واسعة من الأراضي للمهاجرين ، كما أن كثيرين من المهاجرين استولوا على أملاك عائدة منذ القدم لفلاحي الأماكن الإسلامية. أما ألووان جلانج فقد تزعم صفوف الباحثين الذين سخطوا على بنية العلاقات الإقطاعية التقليدية ، رابطين وضع المسلمين البائس وتخلفهم الشامل بوظيفتها ، بالمقارنة مع مواطنيهم المسيحيين. وقد شددت أعمال ماميتووا سابر ، الووان جلانج ، ت. كيفر ، م. مدنيك ، ك. هاوسهر وغيرهم على أن مثل هذا التخلّف تحديداً يولد حالة صعوبة بلوغ الطائفة الإسلامية أمام الهبّات الآتية من «العالم غير الإسلامي». ويشار كذلك إلى التأثير الكابح الذي تقوم به آلية النشاط الاجتماعي الديني التقليدية ، بما في ذلك مركب الشريعة ـ العادة. فرغم أن فعل القضاء الحكومي يشمل المسلمين وبقية سكان الفيليبين الآخرين : فالذين يعيشون تحت رعاية التقليد الإسلامي يتبعون أصوله فقط، ونتيجة لذلك تتعزز أهمية الانتماء الديني والعزلة عن بقية المواطنين (المخالفين في الرأي والعقيدة).

وإذا كان الباحثون المذكورون قد رأوا في عصرنة الإسلام إحدى أهم وسائل تخفيف الخصومة الإسلامية ـ المسيحية ، مثلها في ذلك مثل تنشيط عملية «التكامل الوطني»، فإنهم فهموا التحديث بحدّ ذاته كإحدى مقولات التقدم البرجوازي ليس غير. وبهذا غيّبوا أحد الدوافع

إلى العـداوة ، وهـو مظهـر العـداء للمسيحيـة الذي اتخـذه احتجـاج الجماهير المسلمة للرأسمالية . أما وأنهم وجدوا أنفسهم بجوار المهاجرين من مناطق البلاد الأكثر تطوراً ، حيث تـرسخـت الرأسمـاليـة وحيـث انتشرت المسيحية ، جابهوها «بنمط الحياة الإسلامي» الذي بُني مثاله الأعلى في «العصر الذهبي» الإسلامي الأول ، حيث ساد الخير والعدل والمساواة ، كما تصور التقاليد .

وبعد إيجاز الأبحاث السوسيولوجية والإتنوغرافية ، التي تنـاولـت نواحي مختلفة من الدور الاجتماعـي الإسلامـي المعـاصر في تـايلانـد والفيليبين ، تجدر الإشارة إلى أن هذه الأعمال تحتوي على معلومات مهمّة ووقائع عن خاصية المناخ الديني الخاص عند الطوائف الموجودة على درجات مختلفة من التطور التاريخي . ولكن الطـابـع الإعلامـي لعرض المادة يغلب في هذه الأبحاث على الطابع التحليلي للمسائل ، وهي نفسها لا تملك سمة علم الإسلام ، كونها تهدف إلى حل مسائل البناء القومي للدولة . وبهذا الخصوص مال غالبية الباحثين إلى مدح نهج تحديث الدين الإسلامي بمقتضى مهمات التقدم البرجوازي .

الهوامش

(١) عن المعالجـة الماركسيـة للمسـألـة فيمـا يتعلّـق بهـذا الدور الظر : د.م. أوغرينوفيتش . مدخل إلى علم الأديان النظري ، موسكو ، ١٩٧٣ .

(٢) ل.أ. تـولتسيفـا : المظـاهـر الإتنـوغـرافيـة لـدراسـة السلـوك الديني ، «سوفيستسكايا إتنوغرافيا» ، ١٩٧٩ ، العدد (٤) ، ص ٥٦ .

(٣) A. M. Arlo Nimmo. The Sea People of Sulu . A study of social change in the Philippines. L., 1973, P. 83.

(٤) Ibid, P. 96.

(٥) هذا المؤلف يدير القسم الإتنوغرافي للمتحف الوطني في مانيلا .

(٦) E. S. Casino. Folk islam in the life cycle of the Jama mapun.- The muslim filipinos. Their history, society and contemporary problems. Manila, 1974, P. 180.

(٧) من بين هذه المقالات: «الإمام عند الجاكون» (١٩٦٦ـ ١٩٦٧)؛ «ثقافة الجاكون المستقبلية» (١٩٦٤)؛ «الاحتفال بانتهاء الدراسة عند الجاكون» (١٩٦٣)؛ «تقاليد الدفن عند الجاكون» (١٩٦٢).

(٨) I. Wulff. Burial customs among yakan.- «folk», Kobenhavn, T. 4, 1962, P. 111 - 112.

(٩) I. Wulff. The Yakan imam.- «folk». T. 8 - 9, 1966 - 1967, P. 365.

(١٠) Ibid, P. 358 - 360.

(١١) Ibid, P. 358.

(١٢) باميتوا صابر: جاء من ماراناو، صحفي وسوسيولوجي، رئيس سابق لجامعة ميندناو الوطنية، وهو حالياً مدير أحد بنوك مانيلا.

(١٣) م. ميدنيك: أستاذ في الإثنوغرافيا بجامعة «تامبل» في فيلادلفيا.

(١٤) Mamitua saber. Muslim filipino in unity and within diversity.- Muslim filipinos. Marawi city, 1968, P. 220 - 221; M. Mednick. Encampment of the lake, the social organization on a moslem philippine (moro people). Chicago, 1965, P. 259 - 282.

(١٥) M. Mednick. Encampment of the lake: the social organization of a moslem philippine (moro people), P. 245 - 248.

(١٦) Ibid, P. 4.

(١٧) Mamitua Saber. Maranao social and cultural tradition.- The muslim filipinos. Their history. Society and contemporary problems, P. 221 - 222.

(١٨) وقد لقي هذا انعكاساً في المؤلف: «الطاوسوغي: القوة والقانون في المجتمع الإسلامي الفيليبيني» (١٩٧٢).

(١٩) C. A. Mahul. Muslims in the philippines. Quezon city, 1973, P. 317 - 340.

(٢٠) T. M. Kiefer. The tausug: violence and law in philippine moslem society. New York, 1972, P. 106 - 107.

(٢١) Ibid, P. 4, 91 - 92, 106 - 107.

(٢٢) وهو نفسه سليل السلطان قُدارات البطل الأسطوري الذي كافح ضد المستعمرين الإسبان في القرن السابع عشر. أما أُلونان غلانغ، خريج جامعة القاهرة فهو، راهناً، يعلّم التاريخ في واحدة من أضخم مؤسسات مانيلا التربوية، ومؤلف كتاب «الانقسام أو التكامل الإسلامي» (١٩٦٩) والعديد من المقالات.

(٢٣) وقد كرّس «تش. هانت» لهذا التحليل مقالته:

«Ethnic stratification and integration in cotabato - the muslim filipinos» 1974.

(٢٤) C. L. Hunt. Ethnic stratification and integration in cotabato.- The muslim filipinos, P. 203.

(٢٥) Ibid, P. 209.

(٢٦) Giang Alunan. Muslim secession or integration. Quezon city, 1969, P. 2.

(٢٧) Ibid, P. 39.

(٢٨) C. L. Hunt. Ethnic stratification... P. 204.

(٢٩) عام ١٩٦٢ صدر كتاب «روسيمبيلان»، قرية الصيادين الماليزيين في جنوب تايلند».

(٣٠) T. M. Frazer. Fishermen of south Thailand. The Malay villagers. N. Y., 1966, P. 69.

(٣١) Ibid, P. 65; T. M. Frazer. Rusembilan. A malay fishing villagers in Southern Thailand. N. Y., 1962, P. 149 - 150.

(٣٢) Ibid, P. 120.

(٣٣) Ibid, P. 104 - 105.

(٣٤) م. ليدّ توماس: أستاذ في جامعة إلينويس الشمالية، منسّق البرنامج الجامعي لدراسة آسيا الجنوبية - الشرقية مؤلف العديد من الكتب والأبحاث.

(٣٥) M. Ladd Thomas. Political socialization of the thai islam.- Studies on Asia lincoln, 1966.

(٣٦) A. Burr. Religions institutional diversity - social structure and conceptual unity islam and buddhism in Southern thai constal fishing village.- «Journal of the Siam society». Bangkok. T. 60, 1972, part 2, P. 187.

(٣٧) هذه الملاحظات تعود إلى نيسان ١٩٧٠ - تموز ١٩٧١، عندما كانت «أ. بو» تعمل في تايلاد وفق برنامج وضعته لجنة لندن لشؤون دراسة جنوب وجنوب - شرق آسيا، وهي لجنة تعمل بإشراف جامعة «كورنيلّ» في الولايات المتحدة الأميركية.

(٣٨) A. Burr. Religions institutional diversity, P. 255.

(٣٩) Ibid, P. 184, 214 - 215.

(٤٠) M. Mednick. Encampment of the lake, P. 12.

(٤١) للمزيد راجع: «يو. أو. ليفتونوفا»، تاريخ الفيليبين، موسكو، ١٩٧٩ (بالروسية).

(٧) من بين هذه المقالات: «الإمام عند الجاكون» (١٩٦٦ـ ١٩٦٧)؛ «ثقافة الجاكون المستقبلية» (١٩٦٤)؛ «الاحتفال بانتهاء الدراسة عند الجاكون» (١٩٦٣)؛ «تقاليد الدفن عند الجاكون» (١٩٦٢).

(٨) I. Wulff. Burial customs among yakan.- «folk», Kobenhavn, T. 4, 1962, P. 111 - 112.

(٩) I. Wulff. The Yakan imam.- «folk». T. 8 - 9, 1966 - 1967, P. 365.

(١٠) Ibid, P. 358 - 360.

(١١) Ibid, P. 358.

(١٢) ماميتوا صابر: جاء من ماراناو، صحفي وسوسيولوجي، رئيس سابق لجامعة ميداناو الوطنية، وهو حالياً مدير أحد بنوك مانيلا.

(١٣) م. ميدنيك: أستاذ في الإثنوغرافيا بجامعة «تامبل» في فيلادلفيا.

(١٤) Mamitua saber. Muslim filipino in unity and Within diversity.- Muslim filipinos. Marawi city, 1968, P. 220 - 221; M. Mednick. Encampment of the lake, the social organization on a moslem philippine (moro people). Chicago, 1965, P. 259 - 282.

(١٥) M. Mednick. Encampment of the lake: the social organization of a moslem philippine (moro people), P. 245 - 248.

(١٦) Ibid, P. 4.

(١٧) Mamitua Saber. Maranao social and cultural tradition.- The muslim filipinos. Their history. Society and contemporary problems, P. 221 - 222.

(١٨) وقد لقي هذا انعكاساً في المؤلف: «الطاوسوغي: القوة والقانون في المجتمع الإسلامي الفيليبيني» (١٩٧٢).

(١٩) C. A. Mahul. Muslims in the philippines. Quezon city, 1973, P. 317 - 340.

(٢٠) T. M. Kiefer. The tausug: violence and law in philippine moslem society. New York, 1972, P. 106 - 107.

(٢١) Ibid, P. 4, 91 - 92, 106 - 107.

(٢٢) وهو نفسه سليل السلطان قُدارات البطل الأسطوري الذي كافح ضد المستعمرين الإسبان في القرن السابع عشر. أما ألُونان غلانغ، خريج جامعة القاهرة فهو، راهناً، يعلّم التاريخ في واحدة من أضخم مؤسسات مانيلا التربوية، ومؤلف كتاب «الانقسام أو التكامل الإسلامي» (١٩٦٩) والعديد من المقالات.

(٢٣) وقد كرّس «تش. هانت» لهذا التحليل مقالته:

«Ethnic stratification and integration in cotabato - the muslim filipinos» 1974.

(٢٤) C. L. Hunt. Ethnic stratification and integration in cotabato.- The muslim filipinos, P. 203.

(٢٥) Ibid, P. 209.

(٢٦) Giang Alunan. Muslim secession or integration. Quezon city, 1969, P. 2.

(٢٧) Ibid, P. 39.

(٢٨) C. L. Hunt. Ethnic stratification... P. 204.

(٢٩) عام ١٩٦٢ صدر كتاب «روسيمبيلان»، قرية الصيادين الماليزيين في جنوب تايلند».

(٣٠) T. M. Frazer. Fishermen of south Thailand. The Malay villagers. N. Y., 1966, P. 69.

(٣١) Ibid, P. 65; T. M. Frazer. Rusembilan. A malay fishing villagers in Southern Thailand. N. Y., 1962, P. 149 - 150.

(٣٢) Ibid, P. 120.

(٣٣) Ibid, P. 104 - 105.

(٣٤) م. ليدّ توماس: أستاذ في جامعة إلينويس الشمالية، منسّق البرنامج الجامعي لدراسة آسيا الجنوبية - الشرقية مؤلف العديد من الكتب والأبحاث.

(٣٥) M. Ladd Thomas. Political socialization of the thai islam.- Studies on Asia lincoln, 1966.

(٣٦) A. Burr. Religions institutional diversity - social structure and conceptual unity islam and buddhism in Southern thai constal fishing village.- «Journal of the Siam society». Bangkok. T. 60, 1972, part 2, P. 187.

(٣٧) هذه الملاحظات تعود إلى نيسان ١٩٧٠ - تموز ١٩٧١، عندما كانت «أ. بو» تعمل في تايلاد وفق برنامج وضعته لجنة لندن لشؤون دراسة جنوب وجنوب - شرق آسيا، وهي لجنة تعمل بإشراف جامعة «كورنيل» في الولايات المتحدة الأميركية.

(٣٨) A. Burr. Religions institutional diversity, P. 255.

(٣٩) Ibid, P. 184, 214 - 215.

(٤٠) M. Mednick. Encampment of the lake, P. 12.

(٤١) للمزيد راجع: «يو. أو. ليفتونوفا»، تاريخ الفيليبين، موسكو، ١٩٧٩ (بالروسية).

الفهرس

الاسلام في تاريخ شعوب الشرق

الكتاب الذي نضعه بين أيدي القراء يتألف من مجموعة أبحاث ومقالات ترى، من زوايا نظر مختلفة، إلى كيفية انعكاس الاسلام في تاريخ شعوب الشرق، وفي ثقافاتها بدرجة معيّنة؛ كما وتعرضنا لماهية تأثير الاسلام على الحياة الاجتماعية ـ السياسية لتلك الشعوب. ذلك أن دراسة هذه المسائل ترتدي أهمية خاصة عقب ما نلمسه من تعزّز العامل الاسلامي في الصراع الفكري ـ السياسي المحتدم في بلدان آسيا وأفريقيا النامية.

إن هذا الموضوع ـ الذي بُدِىءَ البحث فيه من عهد قريب في الاستشراق السوفياتي ـ واسع جداً، الأمر الذي يفسّر المضمون الواسع للكتاب المقدَّم، وإحاطته فترات تاريخية ومناطق مختلفة على صعيد الإشكالية البحثيّة. وأبحاث الكتاب مكرَّسة لتحليل المظهر الديني ـ الفقهي لمشكلة نشوء الاسلام، ودراسة عملية استواء التيارات الدينية ـ السياسية المبكّرة، وتطوّر القانون الاسلامي، وتنظيم «الإكليروس» ومكانته في البنية السياسية للمُجتمع ودوره في الصراع الاجتماعي ـ السياسي المعاصر. هذا، وتتصدّى الأبحاث التي يضمّها الكتاب لمشكلة نسبة السلطة الزمنية إلى السلطة الروحية في الدول الاسلامية، وكذلك لتصورات المفكّرين القروسطيين حول الانقسام الاجتماعي في المجتمع، كما تعرض الأبحاث لمسألة اليوتوبيا الاجتماعية في الحركات الاجتماعية ـ السياسية القروسطية.

